سلسلۂ نصابیات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

نشان (۳۳۳)

تاریخ ہندی فلسفہ

جلد سوم

اشاعت سنہ ۱۹۴۰ع

مصنفہ

ایس این۔ داس گپتا
ام اے۔ پی ایچ ڈی
پرنسپل سنسکرت کالج کلکتہ

مترجمہ

رائے شیو موہن لعل صاحب ماتھر
ام اے۔ ویدانت بھوشن
(ریڈر ہندی فلسفہ جامعۂ عثمانیہ)

سنہ ۱۳۶۴ھ سنہ ۱۳۵۴ف سنہ ۱۹۴۵ع

مطبوعہ

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

سلسلۂ نصابات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

نشان (۳۳۳)

تاریخ ہندی فلسفہ

جلد سوم

اشاعت سنہ ۱۹۴۰ء

مصنفہ

ایس این۔ داس گپتا

ایم اے۔ پی ایچ ڈی

پرنسپل سنسکرت کالج کلکتہ

مترجمہ

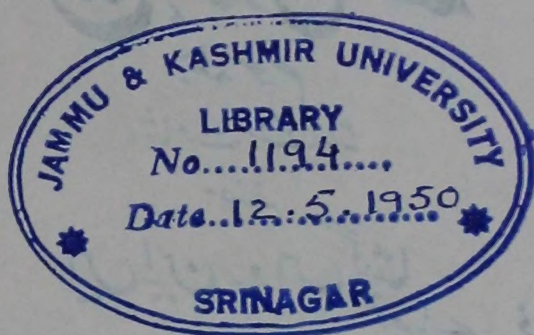
رائے شوموہن لعل صاحب ماتھر

ایم اے۔ ویدانت بھوشن

(ریڈر ہندی فلسفہ جامعۂ عثمانیہ)

سنہ ۱۳۶۴ھ سنہ ۱۳۵۴ف سنہ ۱۹۴۵ء

مطبوعہ

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

تاریخ ہندی فلسفہ

جلد سوم

دیباچہ

اس کتاب کی دوسری جلد ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس جلد کی اشاعت میں تاخیر جن وجوہ سے ہوئی۔ ان میں سے حد سے زیادہ انتظامی اور تعلیمی کام جس کا بوجھ مصنف کے سر پر ہے۔ اس کی لگاتار علالت اور نہایت سخت کام کے باعث ایک آنکھ کا افسوسناک فقدانِ بصارت جس کے باعث اسے اکثر اوقات دوسروں کی مدد کا محتاج ہونا پڑتا ہے۔ اور مقام اشاعت اور کلکتے کے درمیان طویل فاصلہ قابل ذکر ہیں۔ خوش قسمتی سے جلدِ چہارم کا قلمی نسخہ تیار ہو چکا ہے۔

اس جلد کو لکھتے وقت مصنف نے ان قلمی نسخہ جات کو حاصل کرنے کے لیے بہت کوشش کی ہے۔ جو دکن میں فلسفۂ خدا پرستی کی نشو و نما کا مسلسل بیان پیش کر سکیں۔ جو کتب شایع ہو چکی ہیں۔ ان کی تعداد بہت قلیل ہے۔ اور ساری کہانی ان نادر مسودوں کے لگاتار حوالے کے بغیر بیان نہیں کی جا سکتی۔ کہ جن میں سے ہی مبادیات کو فراہم کیا جا سکتا ہے۔ اب تک کوئی بھی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی۔ جو وشنو خیالات کی ایک مسلسل تاریخ کی دریافت اور تعبیر پر کوئی روشنی ڈال سکے۔ بہت اچھا ہوتا۔ اگر تامل اور تلگو کی کتابوں کو وشنو مت کی تاریخ جیسی کہ وہ نہ صرف سنسکرت میں بلکہ دکن کی دیسی زبان میں اشاعت پذیر ہوتی ہے اس کی کھوج میں نتیجہ خیز طریق سے استعمال کیا جا سکتا لیکن مصنف سے جہاں تک بن پڑا ہے۔ اس نے خود کو سنسکرت مبادیات پر ہی محدود رکھا ہے۔ اس

محدودیت کا ہونا تین وجوہ سے ضروری تھا۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ مصنف دکن کی مختلف دیسی زبانوں میں مہارت نہیں رکھتا۔ دوسری یہ کہ ایسی معلومات کے شمول اور استعمال سے کتابِ ہذا اپنی مجوزہ وسعت سے بہت بڑھ جاتی اور تیسری وجہ یہ ہے کہ ان مقامی ادبیات سے معلومات کا شمول اُن فلسفیانہ مسائل میں معنوی طور پر کوئی ازدیاد نہ کر سکتا۔ جو اس کتاب میں پیش کردہ خدا پرستانہ قیاسات کی تہ میں پائے جاتے ہیں۔ اگر فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے صحیح طور پر دیکھا جائے۔ تب اس کتاب کا کچھ مسالہ بے محل سا دِکھلائی دے گا۔ لیکن اِس جلد اور اس کے بعد شائع ہونے والی جلد میں اُس مذہبی مرضیات کو نظرانداز کرنا ممکن نہیں۔ جو اُس فلسفۂ عباوت سے تعلق رکھتی ہے۔ جو دکن میں اس قدر تفوق رکھتا ہے اور جس نے نہ صرف وسطی زمانوں میں لوگوں کے دلوں پر اس قدر اثر ڈالا ہے بلکہ ماضی قریب اور عہد حاضرہ میں بھی مذاہب ہند کا نہایت اہم عنصر ہے۔ ہندوستان میں فلسفہ صرف اخلاق ہی نہیں بلکہ مذہب کو بھی اپنے اندر شامل کرتا ہے۔ مذہب کی سب سے بڑی علامت مخصوصہ وہ جذبہ یا کیفیتِ قلبی ہے جو ایک نظامِ عقائد کے ساتھ مربوط ہو اور اس حیثیت سے فلسفے کے ان نمایاں مدارس پر جن کی پیدائش جنوبی ہند میں ہوئی ہے۔ بحث کرتے وقت جذبۂ عباوت کی اہم مرضیاتی نشو و نماؤں پر زور دینا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اس لیے مصنف ان لوگوں سے معاف کیا جائے گا۔ جو بھکتی یا مذہبی جذبے کے پہلو پر کوئی تاکید پسند نہیں کرتے اور ان سے بھی جو جذباتی پہلو پر حد سے زیادہ تاکید کے خواستگار رہیں۔ جو وشنو مسلک کا اصلی جوہر ہے۔ اس نے فلسفے کے حق میں ایک درمیانی راستہ اختیار کرنے کی کوشش کی ہے جو اس کتاب میں زیر بحث مدارس خیال میں مذہبی جذبے کے ساتھ لاینفک طور پر وابستہ ہے۔

آروار ول پر جن کی تصانیف تامل زبان میں ہیں۔ بحث کرنے میں مصنف غالباً اپنی حدودِ بحث سے تجاوز کر گیا ہے مگر وہ محسوس کرتا تھا، کہ آروار ول کے فلسفۂ عباوت کی ماہیت کو ظاہر لیے بغیر رامانج اور اس کے مقلدین کے فلسفے پر بحث تاریخی طور پر نامکمل ہوگی۔ اور اگرچہ آروار ول کے مطالعے کا اصلی مسالہ تامل زبان میں ہی پایا جاتا ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے اُن کتب کے سنسکرت ترجمے خواہ قلمی نسخوں اور خواہ چھپی ہوئی کتابوں کی صورت میں دستیاب ہو سکتے ہیں۔ جن پر تامل مصنفیں کے متعلق اس کتاب میں دیے ہوئے بیانات مبنی ہیں۔

۹

ادبیاتِ پنچ راتر پر بحث کرنے میں کچھ مشکل کا سامنا ہوا۔ کیونکہ ان میں سے اکثر کتب کی اب تک اشاعت نہیں ہوئی لیکن خوش قسمتی سے اِن ادبیات کی ایک ضخیم کتاب قلمی نسخے کی صورت میں مصنف کے ہاتھ لگ گئی تھی۔ سیجر در کی کتاب کے سوا پنچ راتر کے مذہب پر کوئی قابل قدر کتاب نہیں لکھی گئی۔ اگرچہ رامانج کے بھاشیہ کے ترجمے پائے جاتے ہیں۔ لیکن اب تک اس کے فلسفے پر اس کے مدرسے کے دیگر بڑے بڑے فلسفیوں کے تعلق میں بحیثیت مجموعی کوئی بحث نہیں کی گئی۔ عملی طور پر وینکٹ۔ میگھ ناداری اور دیگر مفکرین مدرسۂ رامانج کے فلسفے کے بارے میں جن کی اکثر تصانیف اب تک شایع ہی نہیں ہوئیں کوئی کتاب روشنی میں نہیں آئی۔ نیز وگیان بھکشو کے فلسفے کے متعلق بھی کچھ نہیں لکھا گیا۔ اور اگرچہ نمبارک کے بھاشیے کا ترجمہ ہو چکا ہے۔ لیکن اس کے مقلدین کے تعلق میں نمبارک کے متعلق کوئی مترتب بیان دیکھنے میں نہیں آیا۔ اس طور پر مصنف کو اپنی تشریح اور واقعہ نگارانہ تفتیش میں تقریباً بالکل ہی اشاعت یافتہ اور غیر اشاعت یافتہ ادبیات کی اُن کثیر التعداد کتب کا سہارا لینا پڑا ہے جو زیادہ تر اندرونی شہادت پر مبنی ہیں اگرچہ قدرتی طور پر اس نے اُن تمام مضامین اور مقالہ جات کو استعمال کرنے کی کوشش کی ہے۔ جو اس موضوع پر شایع ہو چکے ہیں۔ جن موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ وہ بہت وسیع ہیں اور یہ امر فاضل قارئین سے تعلق رکھتا ہے کہ اس بات کا خود اندازہ لگائیں کہ باوجود ان نقائص کے جو اس کے اندر گھس آئے ہوں۔ کامیابی ہوئی ہے یا نہیں۔

اگرچہ مسئلہ عبادت کی اہمیت اور موحدانہ قیاسات کا سراغ رگ وید کے بعض مناجاتی نغمات اور گیتا، مہابھارت اور وشنو پران کی سابق تر مذہبی ادبیات میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس پر بھی خدا کے ساتھ جذباتی رشتے پر تاکیدِ خاص صرف آریواروں کے روایتی نغمات اور یامنا اور رامانج سے لیکر جنوبی ہند کے فلسفیانہ مصنفین میں ہی پائی جاتی ہے۔ بھکتی یا عبادت کا یہ جذباتی رشتہ مختلف وشنو مصنفین اور سنتوں کی تصانیف کے اندر کئی صورتوں میں اختلاف پذیر ہو گیا تھا۔ یہ جلد اور اس کے بعد کی جلدیں زیادہ تر انھی صورتوں کو ان کے فلسفیانہ تناظرات کے تعلق میں بیان کرنے کے لیے ہی مرقوم ہوئی ہیں اس نقطۂ نگاہ سے جلد حاضرہ اور جلد چہارم کو ہندوستان کا فلسفۂ خدا پرستی کہہ سکتے ہیں اور یہ مطالعہ شیو اور شاکت خدا پرستی کی صورِ متنوعہ کی بحث میں جزوی طور پر جاری رہے گا۔

جلدِ چہارم مادھوا اور اس کے مقلدین کے فلسفے پر شنکرا اور اس کے مقلدین کے وحدت پرستانہ فکر کے ساتھ ان کے کڑوے تعلق میں بحث کرے گی۔ اس میں بھاگوت پران کے خدا پرستانہ فلسفے اور ولبھ اور شری چیتنیہ کے مقلدین کے خدا پرستانہ فلسفے پر بھی بحث کرے گی۔ خدا پرست فلسفیوں میں مادھو کے مقلد جے تیرتھ اور ویاس تیرتھ نکتہ رس مفکرین و مناظرین کے طور پر ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ جلدِ پنجم میں شیلو اور شاکت مفکرین کے مدارسِ مختلفہ تنتروں اور فلسفے کے علاوہ صرف ونحوِ ہند و جمالیات اور ہندو قانون پر بحث ہو گی۔ اس طرح امید کی جاتی ہے کہ جلدِ پنجم کی تکمیل ہو چکنے پر مصنف ہندو خیال کا اس حد تک مکمل جائزہ لینے میں کامیاب ہو گا جہاں تک کہ یہ وہ اب تک سنسکرت زبان میں شائع ہو چکا ہے اور اس طرح جو کام بیس سال پیشتر شروع ہوا تھا۔ پایۂ تکمیل کو پہنچ جائے گا۔

چارواک مادہ پرستوں کے متعلق ایک باب بطور ضمیمہ ایزاد کیا گیا ہے۔ کیونکہ جلدِ اول میں ان پر عملاً کوئی بحث نہیں کی گئی تھی۔

مصنف کو ڈاکٹر ایف۔ ڈبلیو طامس کا عمیق قرض شکریہ ادا کرتا ہے۔ جو آکسفورڈ میں سنسکرت کے بوڈن پروفیسر رہ چکے ہیں اور مصنف کے وہ محترم دوست ہیں اور جو اپنی مصروفیتوں۔ کام کے دباؤ اور پیری کے باوجود مصنف کے سچے گیان ہندھو ہو کر مسودوں اور پروفوں میں اس کے معاون رہے ہیں اور اسے صحت ہجا۔ وقائع نگاری اور استعمال محاورات میں قیمتی اشارات عنایت فرماتے رہے ہیں ان کی لگاتار امداد کے بغیر کتاب ہذا کے نقائص اور بھی زیادہ ہوتے۔ مصنف اپنے طلبائے تحقیق پروفیسر مس سُرما متر شاستری ایم اے۔ مسٹر ستیندر کمار مکرجی ایم اے اور نیز مسٹر سنشی بھوشن داس گپتا ایم اے کا خاص طور پر مرہون منت ہے۔ کہ انھوں نے گاہ بگاہ کئی طرح سے مدد کی ہے۔ چونکہ مصنف صرف ایک ہی صحیح آنکھ رکھتا ہے اس رکاوٹ کی موجودگی میں اس کے لیے ممکن نہ تھا۔ کہ وہ ان کی امداد کے بغیر اس کتاب کو مکمل کر سکتا۔

سریندرناتھ داس گپتا
جون ۶ سنہ ۱۹۳۹ء

باب ۱۵

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تاریخ ہندی فلسفہ

پندرھواں باب

بھاسکر کا مذہب فلسفہ

عہد بھاسکر

اُدیان اپنی تصنیف نیائے کُسما نجلی میں بھاسکر کے متعلق کہتا ہے۔ کہ وہ ویدانت کے تر دنڈ مذہب کے مطابق ویدانت کا شارح ہوا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ برہم میں ارتقائی تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں[۱]۔ بھٹوجی دِکشت

[۱] ۔ تر دنڈ کے معنی تین چھڑی کے ہیں۔ منو کے بیان کے مطابق بعض برہمن ہاتھ میں ایک چھڑی رکھتے تھے اور بعض تین پنڈت ڈھنڈی سوری پرشاد دو ویدی برہم سوتر پر بھاسکر کی شرح پر اپنی تمہید میں لکھتا ہے۔ کہ رامانج سے پہلے۔ ٹنک۔ بھاروچ۔ یمناچاریہ جو رامانج کے گرو تھے۔ سب کے سب تر دنڈی تھے۔ یہ بیان بہت دلچسپ ہے مگر اس نے بدقسمتی سے اس سند کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ جس سے یہ اطلاع حاصل کی گئی تھی۔

باب ۱۵

بھی اپنی تصنیف تتو دیک ٹیکا دِورن میں بھٹ بھاسکر کے متعلق لکھتا ہے۔ کہ وہ بھید ابھید یعنے وحدت ور اختلاف کے مسئلے میں یقین رکھتا تھا۔ یہ امر یقینی ہے کہ اسے شنکر کے بعد فروغ حاصل ہوا۔ کیونکہ اگرچہ وہ شنکر کا نام نہیں لیتا۔ مگر وہ جس طرح اس کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ اس سے یقین ہوتا ہے۔ کہ اس نے اپنی شرح صاف طور پر اس مقصد سے لکھی تھی۔ کہ برہم سوتر میں شنکر کی شرح کے بعض بنیادی مسائل کی تردید کرے۔ اس لیے وہ اپنی شرح کے آغاز میں ہی کہتا ہے۔ کہ یہ شرح ان لوگوں کی تردید کے لیے لکھی جا رہی ہے۔ جنھوں نے سوتر کے اصلی مضمون کو چھپا کر اپنی رائے کو ظاہر کیا ہے۔ نیز دیگر مقامات پر اس شارح پر سخت نکتہ چینی کرتا ہے۔ جو مایا کے مسئلے کا معتقد ہے۔ اور بلحاظ خیالات بُدھ مذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ مگر وہ صرف اسی حد تک شنکر کے خلاف تھا جہاں تک کہ شنکر ویدانت میں مایا کے مسئلے کو داخل کرنے کے لیے ذمہ دار ہے اور جہاں تک کہ وہ دنیا کو برہم میں ارتقائی تبدیلیوں کے ذریعے نہیں بلکہ مایا کی بدولت موہومی طور پر پیدا شدہ خیال کرتا ہے۔ کیونکہ شنکر اور بھاسکر دونوں ہی برہم کو عالم کی علت مادی اور علت فاعلی مانتے تھے۔ مگر شنکر کی رائے میں برہم اس دنیا کی علت مادی اور علت فاعلی اس لیے ہے کہ برہم کے سوا اور کوئی شے ہی نہیں جو درحقیقت وجود رکھتی ہو۔ لیکن جیساکہ پہلے بیان ہو چکا ہے وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ اس تبدیل صورت کے عمل میں برہم کے ساتھ غیر معین اور بے بُود مایا بھی متلازم تھی۔ اور اگرچہ اصلاً برہم اور جگت وجود واحد ہی رکھتے ہیں۔ لیکن یہ دنیا جیسی کہ معلوم ہوتی ہے۔ مایا کی ایک صورت ہے۔ جس کے اندر برہم بطور مغز موجود ہے۔ لیکن بھاسکر کی رائے میں مایا کوئی وجود نہیں رکھتی۔ اس کے خیال میں برہم ہی اپنی طاقتوں کے ذریعے واقعی طور پر بدل جاتا ہے۔ اور چونکہ پنچ راتر بھی یہی تعلیم دیتے ہیں اور اس حد تک وہ واسدیو کو دنیا کی علت مادی و علت آبی مانتے ہیں۔ بھاسکر اس بارے میں بھاگوتوں کا ہم خیال تھا۔ چنانچہ وہ خود کہتا ہے۔ کہ پنچ راتر کی تعلیم میں وہ کوئی بات قابل تردید نہیں پاتا۔

۲

باب ۱۵

لیکن وہ اُن کے اس مسئلے سے اختلاف رکھتا ہے کہ انفرادی ارواح برہم سے پیدا ہوتی ہیں۔

علاوہ بریں اگرچہ دعوے کے ساتھ کہنا مشکل ہے۔ مگر ہو سکتا ہے۔ کہ بھاسکر خود برہمنوں کے اس خاص فرقے سے تعلق رکھتا ہو۔ جو برہمن ہونے کے نشان کے طور پر ایک چھڑی کی بجائے تین چھڑیاں رکھتے تھے۔ جب کہ عام طور پر ایک چھڑی رکھنے کا رواج تھا۔ اور اس لیے ویدانت سار پر اس کی شرح کو صحیح طور پر تر ونڈی برہمنوں کا نظریہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس امر پر بحث کرتا ہوا کہ برہم گیان کے استحقاق کے یہ معنے نہیں کہ زندگی کے مذہبی منازل (آشرموں) اور ان کے متعلقہ رسوم و رواجات کو ترک کر دیا جائے۔ ویدوں کے حکم کے مطابق تین چھڑیوں کو برقرار رکھنے کا ذکر کرتا ہے۔

مادھو آچاریہ نے اپنی تصنیف شنکر وِجے میں شنکر اور بھٹ بھاسکر کی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔ مگر یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ بیان کہاں تک قابل اعتبار ہے۔ اس امر واقعہ سے کہ بھاسکر نے شنکر کی تردید کی ہے۔ اور اُدیان نے اس کا حوالہ دیا ہے۔ یقین ہوتا ہے۔ کہ اُس نے آٹھویں اور دسویں صدی کے درمیان کسی وقت عروج پایا تھا۔

۴ پنڈت وِندھیشوری پرشاد اس تانبے کی تختی کا ذکر کرتا ہے۔ جو ڈاکٹر بھاؤ داجی کو مرھٹواڑی کے علاقے میں ناسک کے نواح میں ملی تھی۔ اس تختی پر لکھا ہے کہ شانڈلیہ نسل (گوتر) سے ایک بھاسکر بھٹ ولد کوی چکرورتی ترِی وِکرم جسے ودیاپتی کا خطاب دیا گیا تھا۔ شانڈلیہ نسل کے اس بھاسکر آچاریہ کا چھٹا بزرگ گزرا ہے جو ہیئت داں اور سدھانت شرومنی کا مصنف تھا۔ اس کا خیال ہے کہ یہ بزرگ ودیاپتی بھاسکر بھٹ ہی برہم سوتر کا شارح ہے[1]۔ اگرچہ ایسا ہونا امکان سے

---

[1] ۔ پنڈت وِندھیشوری پرشاد کی تمہید۔

باب ۱۵

بعید نہیں۔ مگر ہمارے پاس کوئی یقینی شہادت اس بارے میں موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اسما کی مطابقت[1] کے سوا یہ بات تحقیقاً معلوم نہیں کہ اس دویاپتی بھاسکر بھٹ نے کبھی برہم سوتر پر شرح لکھی تھی۔ ہم صرف اتنا ہی صاف طور پر جانتے ہیں۔ کہ بھاسکر نے آٹھویں صدی کے وسط سے دسویں صدی کے وسط کے درمیانی زمانے میں کبھی عروج پایا تھا اور چونکہ بھاسکر بھٹ رامانج کو جانتا ہی نہیں۔ اس لیے وہ غالباً نویں صدی میں گزرا ہے[2]

بھاسکر اور شنکر

چھاندوگیہ اپنشد کا ایک متن -۶-۱-۱ ہے۔ جسے شنکر اور بھاسکر نے برہم سوتر ۱۱-۱-۱۴ کی تشریح کرتے وقت مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے۔ جیسا کہ واچستی بیان کرتا ہے۔ شنکر اس کے یہ معنے لیتا ہے کہ جب مٹی کا علم ہو جاتا ہے۔ تب مٹی سے بنی ہوئی تمام چیزوں کا علم ہو جاتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ تمام چیزیں مٹی کی بنی ہوئی صرف مٹی ہی ہیں۔ کیونکہ وہ درحقیقت مختلف ہیں۔ اور اگر یہ بات ہو۔ تب ہم ایک شئے

---

[1] - ہم سنسکرت ادبیات میں کئی بھاسکروں کے نام پاتے ہیں۔ مثلاً لوک بھاسکر۔ شرونت بھاسکر ہری بھاسکر بجدانت بھاسکر۔ بھاسکر مسیر۔ بھاسکر شاستری۔ بھاسکر دکشت۔ بھٹ بھاسکر۔ پنڈت بھاسکر آچاریہ۔ بھٹ بھاسکر۔ مسر بھاسکر دیو۔ بھاسکر نرسنگھ۔ بھاسکر آرنیہ۔ بھاسکر آنند ناتھ۔ بھاسکر سینا۔

[2] - وہ دوسرے مصنفین کی طرف بہت کم اشارہ کرتا ہوا شانڈلیہ کو بھاگوت فرقے کا بانی بتلاتا ہے اور اس کی چار جماعتوں مہیشور۔ پشوپت۔ شیو۔ اور کاپالک کا ٹھک سدھانتی اور اس کی خاص کتاب پنچ ادھیائی شاستر کا ذکر کرتا ہوا پنچ راتر کوں کی طرف بھی اشارہ دیتا ہے جس کے ساتھ وہ بہت کچھ اور اکثر اوقات ہم رائے ظاہر کرتا ہے۔

باب ۱۵

جاننے پر دوسری شے کو کیسے جان سکتے ہیں؟ بلکہ اس لیے کہ وہ خاکی اشیاء درحقیقت کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ وہ سب کی سب مٹی کے تغیرات (وکار) ہونے سے صرف تقریری الفاظ (واچارمبھن) اور اسمائے محض (نام دھیہ) ہیں۔ کیونکہ وہ جن حقایق واشیا کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان کا نفس الامر میں کوئی وجود ہی نہیں ہے۔[۱]

۴

بھاسکر کہتا ہے۔ کہ اپنشدوں کے اس جملے کے یہ معنے ہیں۔ کہ صرف مٹی ہی واقعی طور پر موجود ہے اور تقریر کا مطلب دو باتوں پر انحصار رکھتا ہے۔ اشیا اور واقعات جن کی طرف الفاظ اشارہ دیتے ہیں اور اسما جو اشارہ کرتے ہیں۔ معلولات (کاریہ) دراصل ہمارے تمام عملی رویے اور چال چلن کی بنیاد ہیں۔ اُن میں اشیا اور واقعات جنھیں اسما ظاہر کرتے ہیں اور اسما اور بیانات جو اشیا اور واقعات کی طرف اشارہ دیتے ہیں شامل ہیں۔ علت اور معلول کیونکر بالکل ایک اور بعینہ وہی ہو سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ یہ بات سچ ہے کہ معلولات ہی ہیں۔ جنھیں ہماری تقریر استعمال کرتی ہے اور جو ہمارے تمام عملی رویہ کو ممکن بناتے ہیں۔ مگر یہ معلولات درحقیقت اس علت کے اظہارات تغیرات اور نمودات ہیں۔ جو بذات خود موجود ہے۔ اس لیے اس نقطۂ نگاہ سے کہ معلولات آتے اور جاتے ہیں۔ ظاہر اور مخفی ہوتے ہیں۔ جب کہ علت جو اپنے تمام واقعی مظاہر کی بنیاد کے طور پر ہمیشہ وہی کی وہی رہتی ہے۔ کہا گیا ہے۔ کہ صرف علت ہی سچ ہے۔ صرف مٹی ہی سچ ہے۔ معلول کیا ہے۔ علت کی ایک حالت ہے اور اس لیے اس کے ساتھ ایک بھی ہے اور اس سے مختلف بھی[۲]۔ معلول اور شے

---

[۱]۔ بھامتی برہم سوتر ۱۔۱۔۴۔۱۔ راہو ایک دیو ہے جو بغیر جسم کے زندہ سر رکھتا ہے اس کا جسم صرف سر ہی ہے۔ لیکن پھر بھی ہم بیان کی سہولت کے لیے "راہو کا سر" کے الفاظ استعمال کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح صرف مٹی ہی حقیقی وجود رکھتی ہے اور جنھیں مٹی کی چیزیں صراحی۔ رکابی وغیرہ کہتے ہیں۔ وہ صرف الفاظ ہیں۔ جو کوئی واقعی اور حقیقی اشیا ظاہر نہیں کرتے۔ وہ کوئی ہستی ہی نہیں رکھتے۔ نہ صرف۔ وکلپ (خیال باطل) ہیں۔ [۲] بھاسکر ملاحظہ ہو حاشیہ بر صفحہ آئندہ۔

باب ۱۵

حقیقت رکھتی ہے اور شاستر بھی ایسا کہتے ہیں[1]۔

بھاسکر شنکر کے جواب میں کہتا ہے۔ کہ مایا کا حامی جو دلائل دیتا اور ان کو کثرت کے ماننے والوں کے خلاف پیش کر سکتا ہے۔ وہ خود اس کے خلاف بھی جہاں تک کہ وہ وحدتِ وجود کا قائل ہے، استعمال کی جا سکتی ہیں۔ ایک شخص جو شاستروں اور درشنوں کو سنتا ہے۔ شروع شروع میں پردۂ جہالت (اودیا) میں ہوتا ہے اور اگر اس جہالت کی وجہ سے کثرت کا علم جھوٹا ہے۔ تب اسی وجہ سے ہی اس کا علم وحدت وجود بھی مساوی طور پر جھوٹا ہے۔ برہم کے متعلق تمام علم جھوٹا ہے۔ کیونکہ یہ علم بھی دنیا کے علم کی مانند ہے۔ مگر اس کے جواب میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ جس طرح خواب یا حروف کے جھوٹے علم کی مدد سے بھی نیکی۔ بدی اور بعض معانی کا پتا لگ سکتا ہے۔ اسی طرح اپنشدوں کے ۵ موحدانہ جملوں میں استعمال شدہ الفاظ اور ان کے معنوں کے ذریعے بھی سچا علم نمودار ہو سکتا ہے۔ مگر یہ دلیل جھوٹی مشابہت پر مبنی ہے۔ جب ایک خاص قسم کے خواب سے کوئی شخص یہ نتیجہ نکالتا ہے۔ کہ اس پر بھلائی یا برائی وارد ہوگی تب وہ نیستی سے تو نتیجہ نہیں نکالتا۔ کیونکہ وہ خاص قسم کے خوابات سے اندازہ لگاتا ہے۔ جو اپنی خصوصیات اور خدوخال رکھتے ہیں۔ وہ خواب خرگوش کے سینگ کی مانند محض نیستی تو نہیں ہیں۔ خرگوش کے سینگ سے بھلا کیا نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ جب کہ وہ سینگ کوئی ہستی ہی نہیں رکھتا؟ اسی طرح حروف بھی خاص خاص صورتیں اور شکلیں رکھتے ہیں اور عوام کی مفاہمت و رضامندی سے خاص خاص آوازوں سے متعلق ہیں اور یہ بات سب پر روشن ہے۔ کہ مختلف ممالک میں مختلف حروف ایک ہی قسم کی آواز کو ظاہر کر سکتے ہیں۔ مزید براں اگر کوئی شخص غلطی سے ڈر کر مر جاتا ہے۔ تو وہ نہ تو بلا وجہ مرتا ہے۔ اور نہ ہی کسی غیر حقیقی شے کے سبب سے جان دیتا ہے۔ کیونکہ وہ واقعی طور پر خوف رکھتا تھا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بھاشیہ دوم-۱-۱۴۔

[1] اتھ نام دھیئم ستہ سیا ستیہ متی۔

باب ۱۵

جو اس کی موت کا موجب ہوا۔ اور کسی واقعی شے کی یاد سے پیدا ہوا تھا۔ اگر اس معاملے میں کوئی غیر واقعیت ہے تو صرف یہی کہ وہ شے اس وقت موجود نہ تھی۔ اس لیے کوئی مثال بھی اس بات کو ثابت نہیں کر سکتی۔ کہ جھوٹے علم یا جھوٹ سے سچا علم یا سچ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ پھر دیکھو۔ شاستر کیونکر دنیا کا بطلان ثابت کر سکتے ہیں؟ اگر تمام سنا سنایا علم جھوٹ ہے۔ تب تمام بولی ہی جھوٹ ٹھیرے گی اور تب شاستروں کی تمام اصل عبارتوں کو بھی بے بود قرار دینا ہوگا۔

علاوہ ازیں اگر اودیا (جہالت) بیان نہیں ہو سکتی تو یہ ہے کیا؟ تب اسے کس طرح کسی کو سمجھانا ممکن ہے؟ کیسی غیر معقول بات ہے۔ کہ جو شے عملی رویے اور کاروبار کی مرئی اور واقعی دنیا میں ظہور پذیر ہو رہی ہے وہ خود بیان ہی نہیں کی جا سکتی! اگر یہ ازلی ہے۔ تو ضروری ہے کہ ابدی بھی ہو اور تب نجات کا امکان ہی نہیں ہے۔ یہ ایک ہی وقت میں ہست اور نیست نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ بات تناقض ہو گی۔ نہ ہی یہ صرف نفی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ خود غیر موجود ہو کر کس طرح کسی کو قید میں لا سکتی تھی؟ اگر یہ قید کا موجب ہے۔ تب ضروری ہے۔ کہ یہ وجود رکھتی ہو۔ اور اس صورت میں وہ برہم میں ثنویت لائے گی۔ اس لیے مایا کے حامیوں کا دعوے جھوٹا ہے۔

اصلی سچائی یہ ہے کہ جس طرح دودھ، دہی بن جاتا ہے۔ اسی طرح ایشور آپ ہی اپنی ارادت علم اور قدرت مطلقہ سے خود کو دنیا کی صورت میں بدل لیتا ہے۔ کیونکہ اس بات میں کوئی بھی تناقض نہیں ہے۔ کہ ایشور (جدا) یا بے اجزا ہونے کے باوجود بھی خود کو دنیا کے روپ میں بدل سکتا ہے۔ وہ اپنی کئی طرح کی قوتوں کو اپنی مرضی کے مطابق تبدیل کرنے کے قابل ہے۔ وہ دو طاقتیں رکھتا ہے۔ ایک بھوگ شکتی۔ جس کے ذریعے وہ دنیا کی لطف اندوز اشیا بن جاتا ہے۔ اور دوسری وہ طاقت جس سے وہ انفرادی ارواح (بھوکتا) ہو جاتا ہے۔ مگر باوجود ان

۶

باب ۱۵

تغیرات کے وہ اپنے ذاتی قدس میں غیر متغیر ہی رہتا ہے۔ کیونکہ یہ صرف اس کی طاقتوں کے ظہور اور تغیرات کا نتیجہ ہے کہ دنیا بھوگ (لطف آمیز اشیا) اور بھوکتا (لطف اندوز ارواح) کی صورتیں اختیار کر لیتی ہے۔ یہ عمل ایسا ہی ہے۔ جیساکہ سورج اپنی کرنوں کو پھیلاکر پھر اپنے اندر سمیٹتا ہوا بھی بذات خود وہی کا وہی رہتا ہے۔

بھاسکر کی تفسیر اور اس کا فلسفہ

جو کچھ اوپر کہا گیا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے۔ کہ مادہ اور ارواح کا عالم برہم کی اپنی طاقتوں کے ذریعے خود برہم کی ذات میں تغیرات و تبدیل ہیئات (پرنیام) سے وجود میں آیا ہے۔ یہاں پر قدرتاً سوال پیدا ہوتا ہے کہ دنیا اور ارواح برہم سے مختلف ہیں۔ یا اس کے ساتھ بالکل ایک ہیں۔ بھاسکر آچاریہ اس سوال کا جواب یہ دیتا ہے۔ کہ اختلاف (بھید) اپنے اندر یکسانیت کی خاصیت (ابھید دھرم) رکھتا ہے۔ امواج بحر سے مختلف ہو کر بھی اس کے ساتھ ایک ہوتی ہیں۔ امواج کیا ہیں۔ سمندر کی اپنی طاقتوں کے ہی مظاہر ہیں۔ اور اس طرح وہی کا وہی سمندر ہی مختلف معلوم ہوتا ہے۔ جب کہ اسے اس کی طاقتوں کے مظاہر کی صورت میں دیکھا جاتا ہے حالانکہ وہ درحقیقت اپنی طاقتوں کے ساتھ بالکل ایک ہے۔ اسی طور پر ایک ہی آگ جب جلتی یا روشنی دیتی ہے۔ اپنی طاقتوں میں مختلف نظر آیا کرتی ہے۔ اسی طرح سب کچھ واحد ہو کر بھی متعدد ہے اور جو ایک ہے وہ نہ تو مطلقاً یکساں ہے اور نہ مطلقاً مختلف۔

ارواح دراصل خدا سے الگ نہیں ہیں۔ بلکہ وہ اس کے ویسے ہی اجزا ہیں۔ جیسے آگ سے نمودار ہونے والے شرارے۔ مگر خدا کے ان اجزا کی ایک خصوصیت ہے کہ وہ ازل سے جہالت۔ خواہشات اور اعمال کے

باب۶

زیر اثر چلے آتے ہیں۔ ٹھیک جس طرح آکاش (خلا) جو ہر جا یکساں طور پر موجود ہے۔ لیکن گھڑے یا مکان کا آکاش فضائے غیر محدود کے آکاش کے ساتھ بالکل ایک نہیں۔ بلکہ ایک معنوں میں اس کا جزو تصور کیا جا سکتا ہے۔ یا جس طرح ایک ہی ہوا پانچ قسم کے قوائے حیات (پران) میں نمودار ہوتی ہے۔ اسی طرح انفرادی ارواح (جیووں) کو ایک معنوں میں اجزائے خدا خیال کیا جا سکتا ہے یہ بالکل جائز اور مناسب ہے کہ کتب مقدسہ ارواح کو نجات حاصل کرنے کی غرض سے علم تلاش کرنے کا حکم دیتی ہیں۔ کیونکہ روح برترین (پرماتما) یا خدا یا برہم کی طلب ہی نجات کا موجب ہوتی ہے اور اشیائے عالم کی طلب اسے مقید کرتی ہے۔ یہ روح (جیو) جہاں تک جہالت۔ خواہشات اور اعمال سے تعلق رکھتی ہے۔ اپنی فطرت میں جزو لاتجزی ہے' اور جس طرح چندن لیپ کا ایک قطرہ ارد گرد کی تمام فضا کو معطر کر سکتا ہے۔ اسی طرح یہ جو ہر روح بھی ایک مقام پر رہ کر بھی سارے جسم کو زندگی بخشتا ہے۔ یہ اپنی ذات میں ہی شعور سے بہرہ ور ہے۔ صرف دوسری اشیا کا علم حاصل کرنے کے لیے اسے دوسری اشیا کی موجودگی کی حاجت ہوا کرتی ہے اس کا مقام دل میں ہے اور یہ دل کی جلد کی راہ سے سارے جسم کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اور اگرچہ جہالت وغیرہ کے زیر اثر مقید ہو کر یہ ذرے کی مانند ہو رہا ہے۔ مگر یہ اپنی انتہائی حقیقت میں ذرے کی مانند نہیں ہے۔ کیونکہ برہم کے ساتھ ایک ہے۔ یہ بدھی (عقل)۔ اہنکار (انانیت)۔ حواس خمسہ۔ اور حیات کے قوائے خمسہ کے بس میں جسموں کے چکر میں پھنس رہا ہے۔ اور اگرچہ اس کی یہ جزوی صورت اور عقل وغیرہ کے ساتھ رشتہ اس کی ذات کے لیے لازمی نہیں ہیں۔ مگر جب تک یہ رشتہ موجود ہے۔ تب تک اس کی فعالیت واقعی حقیقت رکھتی ہے اگرچہ اس کی فعالیت کا اصلی چشمہ پرماتما (خدا) ہی ہے۔ کیونکہ در اصل خدا ہی ہم سے سب کچھ کرواتا ہے اور وہی ہم سے نیک کام کراتا ہے اور خود ہی ہمارے اندر بستا ہوا ہمارے تمام اعمال کو اپنے قابو میں رکھتا ہے۔ انسان کو زندگی کے تمام مراحل میں وہی کام کرنے چاہئیں

باب ۱۵

جن کے متعلق شاستر حکم دیتے ہیں۔ اور وہ کبھی بھی کسی ایسے بلند مرتبے پر نہیں اٹھ سکتا۔ کہ اُس پر شاستروں میں اعمال کے متعلق بتلائے ہوئے احکام کی پابندی عائد نہ ہو[1]۔ شنکر کا یہ خیال نادرست ہے۔ کہ جو لوگ اعلیٰ ترین گیان حاصل کر سکتے ہیں۔ وہ فرائض زندگی یا سلسلۂ رسوم یا شاستروں کے دیگر احکام سے پرے ہیں۔ یا جن کے لیے یہ فرائض اور رسوم تجویز کیے گئے ہیں وہ اعلیٰ ترین معرفت کے اہل نہیں ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہنا چاہیے کہ شنکر کا یہ اعلان کہ علم (گیان) اور ضروری رسمی فرائض (کرم) کی ترکیب ممکن نہیں۔ باطل ہے۔ بھاسکر خود تسلیم کرتا ہے۔ کہ صرف کرم (فرائض رسمی) سے ہی حقیقت (برہم) کا برترین علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ تاہم گیان اور کرم باہم مل کر (گیان سمچت کرم) برترین بہبودی یعنے برہم گیان کی طرف لے جاتے ہیں۔ نیز وہ کہتا ہے کہ یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ برہم گیان (عرفان ذات) کو حاصل کرنا ہمارا فرض ہے۔ کیونکہ شاستر ایسا حکم دیتے ہیں۔ شاستر کی رو سے ہمارا لازمی فرض ہے کہ آتما کو جانا جائے۔ (آتما وا ارے درشٹویہ .....)۔ یہ ایک مثبت حکم (ودھی) ہے۔ جسے بجا لانا ضروری ہے۔ اس لیے شنکر کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ کہ شاستروں کی طرف سے ہم پر عائد کیے ہوئے رسوم اور دیگر فرائض صرف ہمیں پاک و صاف اور حتی الامکان بے گناہ بنا کر دیدانت کے مطالعے کے لیے تیار کرتے ہیں۔ بھاسکر اس بات پر زور دیتا ہے۔ کہ شاستروں کے فرمودہ فرائض کا بجا لانا ہماری آخری نجات کے لیے ایسا ہی ضروری ہے جیسے کہ حصول عرفان۔

[1] بھاسکر بھاشیہ - ۱-۱-۱۰ - اس رائے کے رکھنے میں کہ برہم سوتر ایک طرح سے میمانسا سوتر کا ہی حصہ ہونے سے اس کی تعلیمات کا لازمی طور پر پابند ہے۔ کیونکہ رسمی فرائض کی ادائی کے بعد ہی برہم گیان ہو سکتا ہے اور برہم گیان کسی مرتبے پر بھی ان فرائض کو غیر ضروری نہیں ٹھیراتا۔ اور یہ امر کہ برہم سوتر اشخاص کی کسی اعلےٰ اور مختلف جماعت کے لیے مقصود نہیں ہیں۔ ظاہر کرتا ہے۔ کہ بھاسکر اپورشا یا اپورشا چاریہ کی تقلید کرتا ہے جس کی میمانسا سوتر پر شرح کا حوالہ دیتا ہوا اسے اس فرقے کا بانی بتلاتا ہے۔

بھاسکر تعقل (گیان) اور شعور (چیتینہ) خاص کر شعور ذات (آتم چیتینہ) میں تمیز کرتا ہے۔ اس کے خیال میں بیرونی اشیا کے علم کا نام ادراک ہے، اور یہ ایک طرح کا براہ راست تجربہ (انوبھو) ہے۔ جو آلۂ حس (من) بیرونی شے۔ روشنی کی موجودگی۔ حافظے کے داخلی عمل اور تحت الشعوری تاثرات (سنسکاروں) سے پیدا ہوتا ہے۔ ادراک بذاتِ خود کوئی فاعلانہ عمل نہیں ہے۔ بلکہ دیگر لوازمات کے ساتھ کا فاعلانہ عمل ہے۔ اس طرح پر کہ جب کبھی وہ ملحقات مترتب ہو کر حواس کے عمل کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ تب ادراک ہوتا ہے۔ اس لیے بھاسکر کمارِل کے اس معترضانہ دعوے کا سخت مخالف ہے۔ کہ علم ایک ایسی ہستی ہے۔ جو کبھی براہ راست نہیں جانی جاسکتی اور جس کے متعلق یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ اس کی بدولت عقلی عمل وقوع میں آتا ہے۔ مگر اس کا بلا واسطہ کوئی پتا نہیں ہے۔ لیکن اگر معلومہ عقلی عمل کا سبب ایک نامعلوم ہستی قرار دی جائے۔ تو اس نامعلوم کا سبب کسی اور نامعلوم ہستی میں تلاش کرنا پڑے گا اور پھر اس کا سبب ایک اور نامعلوم ہستی۔ وقس علیٰ ہذا۔ اور یہ استدلال دَوری (انوستھا) ہوگا۔ مزید براں کوئی نامعلوم ہستی معلومہ عقلی عمل کا سبب اس لیے بھی قرار نہیں دیجا سکتی۔ کہ اگر یہ نامعلوم ہے۔ تو عقلی عمل کے ساتھ اس کا رشتہ بھی نامعلوم ہوگا اور اس حالت میں کس طرح استنتاج ممکن ہے؟ پس ادراک وہی ہے۔ جس میں ہم براہ راست تجربہ (انوبھو) رکھتے ہیں۔ اور کوئی نامعلوم ہستی اس کا سبب نہیں ہے۔ بلکہ یہ بہت سے لوازمات کے مشترکہ عمل کا براہ راست نتیجہ ہے۔ یہ خارجی تعقل خود آگاہی یا داخلی شعور سے بالکل مختلف ہے۔ کیونکہ موخر الذکر ابدی اور سدا موجود ہے جب کہ اول الذکر حالات کے اجتماع و ترتیب سے وجود میں آتا ہے۔ یہ دیکھنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ بھاسکر علمیات میں ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ جو اگرچہ نیائے درشن کے ساتھ اس حد تک ملتی جلتی ہے۔ جہاں تک کہ بیرونی تعقل کا تعلق ہے۔ مگر اس سے اس لحاظ سے مختلف ہے۔ کہ بھاسکر روح کی سدا موجود خود آگاہی کا قائل ہے۔ ساتھ ہی اس کا عقیدہ شنکر کی علمیات سے

9

باب ۱۵

اس بات میں مختلف ہے۔ کہ بھاسکر خارجی درک کو صرف شعورِ ذات کی محدودیت ہی خیال نہیں کرتا۔ بلکہ اس سے بالکل مختلف مانتا ہے۔ یہ بات بھی قابل توجہ ہے۔ کہ سنسکرت زبان میں کتاب علمیات ویدانت پری بھاشا کے مصنف دھرم راجا دھورندر کی رائے سے بھاسکر یہ اختلاف رکھتا ہے کہ وہ من (منس) کو ایک آلہ حس خیال کرتا ہے۔ علم کے بذات خود ثابت ہونے کے بارے میں بھاسکر کا خیال ہے۔ کہ حقیقت کا علم دائماً بذات خود ثابت ہے۔ جب کہ باطل کا علم ہمیشہ ہی بیرونی ثبوت کا محتاج ہوتا ہے۔ (پرتہ پرمان)۔ جیساکہ پہلے کہا جا چکا ہے۔ بھاسکر کے خیال میں صرف گیان سے مکتی (نجات) نہیں مل سکتی۔ شاستروں کے فرمودہ فرائض کا تحصیل علم کے ساتھ ساتھ بجالانا ضروری ہے۔ کیونکہ علم (گیان) اور شاستروں کے فرمودہ فرائض کی ادائی میں کوئی بھی تناقض یا تخالف نہیں ہے۔ ان فرائض کی ادائی کے بغیر کوئی نجات نہیں۔ نجات اس حالت کا نام ہے جس میں سرور کا لگاتار اور مسلسل احساس ہوا کرتا ہے۔ یہ بات نجات یافتہ روح کی اپنی مرضی پر انحصار رکھتی ہے۔ کہ جسم یا جو اس کے ساتھ تعلق رکھے یا چھوڑ دے۔ اس حالت میں یہ خود پرماتما کی مانند ہی علیم کل۔ قادر مطلق اور جملہ ارواح کے ساتھ ایک ہوتی ہے۔

برہم کے ساتھ اُنس (راگ) کی جسے نجات کی ضروری شرط بتلایا گیا ہے مزید وضاحت کرتے ہوئے اسے پرستش (سمارادھنا) اور عبادت (بھکتی) بتلایا گیا ہے۔ اور عبادت کے معنے دھیان کے ذریعے ایشور کی سیوا (دھیانا دِنا پری چے یہ) ظاہر کئے ہیں۔ بھکتی کو ایشور کی محبت اور الفت کا ایک جذبہ نہیں مانا گیا۔ جیساکہ مابعد کی وشنو ادب میں دیکھا جاتا ہے۔ بلکہ اسے بطور دھیان اور مراقبہ سوچا گیا ہے۔ یہاں پر ایک سوال اٹھ سکتا ہے۔ کہ جب برہم خود ہی اپنی تبدیل ہیئت سے دنیا ہو گیا ہے تب برہم دھیان کے معنے کیا ہوں گے؟ کیا اس کے یہ معنے ہیں۔ کہ ہم ہی عالم پر دھیان لگایا کریں؟ بھاسکر نے یوں جواب دیا ہے۔ کہ برہم دنیا کے روپ میں بدل کر خود ختم تو نہیں ہو گیا۔

باب ۱۵

برہم کے دنیا کے روپ میں بدلنے کے صرف یہ معنے ہیں۔ کہ دنیا اپنی اصلیت میں روحانی ہے۔ دنیا روحانی ظہور اور روحانی تبدیل ہئیت ہے اور جسے مادہ کہا جاتا ہے۔ وہ درحقیقت ایک روحانی ہستی ہے۔ برہم کے دنیا میں نمودار ہوکر کثیر صورتیں اختیار کر لینے کے علاوہ بے صورت (نشروپ) برہم بھی ہے جو کہ برتر از حواس و قیاس اور اپنی تمام صورتوں اور مظاہر سے پرے ہے۔ اسی بے صورت برہم کی پرستش کی جاتی ہے۔ یہ دنیا بھی اپنی مختلف شکلوں کے ساتھ پھر اپنے روحانی منبع بے صورت برہم کی طرف رجوع کرے گی اور اس کا کوئی جزو بھی باقی نہ رہے گا۔ جس طرح نمک پانی میں گھل مل جاتا ہے۔ اسی طرح مادی دنیا بھی روح میں حل ہو جاتی ہے۔ برتر از حواس و قیاس برہم جو قابل پرستش ہے اپنی ذات میں ہستی و علم پاک (ست لکشن و بودھ لکشن) ہے نیز وہ لا انتہا اور لامحدود ہے۔ اور اگرچہ اسے ہستی (ست)۔ فراست (چت) اور لا انتہا کہا گیا ہے۔ مگر یہ اصطلاحات جداگانہ ہستیوں کو ظاہر کرنے کی بجائے ایک ہی ذات (برہم) کی صفات بتلاتی ہیں۔ اور وہ تمام صفات کی مانند اپنے جوہر سے الگ نہیں رہ سکتیں۔ کیونکہ نہ تو ذات اپنی صفات کے بغیر رہ سکتی ہے اور نہ صفات بغیر اپنی ذات (جوہر) کے رہ سکتی ہیں۔ کوئی بھی جوہر اپنی صفات کی بدولت کچھ اور نہیں ہو جاتا۔ وہی کا وہی رہتا ہے۔

بھاسکر دوران حیات میں حصول نجات (جیون مکتی) کے امکان سے منکر ہے۔ کیونکہ جب تک گزشتہ اعمال (کرم) سے پیدا شدہ جسم رہتا ہے۔ تب تک اس مرحلۂ زندگی (آشرم) کے فرائض ادا کرنے ہی ہوں گے۔ جس سے وہ تعلق رکھتا ہے۔ لیکن معمولی لوگوں سے وہ اس قدر مختلف ہوتا ہے کہ جب کہ معمولی آدمی خود کو تمام کاموں کا فاعل اور کارندہ خیال کرتا ہے۔ گیانی انسان کبھی ایسا خیال نہیں کرتا۔ اگر کوئی شخص دوران حیات میں ہی نجات حاصل کر سکتا۔ تب تو وہ دوسرے لوگوں کے دلوں کا حال بھی جان سکتا۔ مکتی میں خواہ روح بالکل بے تعلق (نہ سمبندھ) ہو جائے۔ اور خواہ علیم کل اور قادر مطلق ہو سکے۔ (جیسا کہ بھاسکر زور سے کہتا ہے)۔

۱۱

باب ۱ دوران حیات میں حصولِ نجات محالات سے ہے۔ اس لیے یہ بات یقینی ہے۔ کہ جب تک انسان جیئے۔ اپنے فرائض کو ادا کرتا ہوا برہم کے سوروپ (ذات) پر دھیان لگاتا رہے۔ کیونکہ ان ہر دو وسیلوں سے ہی مرنے کے بعد حصولِ نجات کا امکان ہے۔

۱۲

سولھواں باب

پنچ راتر

پنچ راتر کی قدامت

پنچ راتر کی تعلیم دراصل بہت قدیم اور رگ وید کی اُس پرش سوکت سے تعلق رکھتی ہے۔ جو گویا سارے آیندہ وشنو فلسفے کا بنیادی پتھر ہے یشت پتھ براہمن میں کہا گیا ہے۔ کہ جب نارائن کی عظیم ہستی نے خواہش کی۔ کہ وہ باقی تمام ہستیوں پر برتری حاصل کرکے اُن کے ساتھ ایک ہوجاوے۔ تب اس نے اُس یگیہ کی صورت کو دیکھا جو پنچ راتر کے نام سے مشہور ہے۔ اور اس یگیہ کے کرنے پر اس کی مراد برآئی[۱]۔ یہ امر اغلب ہے۔ کہ پرشو ہا نارائنہ کے القاب مابعد کے زمانے میں دو رشی نر اور نارائن خیال کئے گئے ہوں اور یہ عبارت اس امر کا بھی اشارہ دیتی ہے۔ کہ نارائن بھی غالباً ایک فرد بشر تھا۔ جو پنچ راتر یگیہ

---

[۱] ۔ شت پتھ براہمن ۔ ۱۳۔۶۔۱

باب ۱۶

کرنے کی وجہ سے برترین خدا ہو گیا۔ اور مابعد کے ادب میں نارائن سب سے برتر خدا متصور ہونے لگا۔ چنانچہ وینکٹ سُدھی نے انیس ہزار سطوروں میں سدھانت رتناولی لکھ کر ویدوں کا حوالہ دیتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہ نارائن سب سے اونچا دیوتا ہے اور باقی تمام دیوتا شیو۔ برہما۔ وشنو وغیرہ ان کے تحت ہیں[1]۔ نیز اپنشدوں میں برہم کو بھی سدھانت رتناولی میں نارائن سے ہی منسوب کیا گیا ہے۔ مہابھارت کے شانتی پردن کے تین سو چھتیسویں باب میں ہم پڑھتے ہیں۔ کہ خود نر اور نارائن اُس غیر متبدل برہم کے مراقبے میں لگے رہتے ہیں۔ جو سب کی اندرونی ذات ہے۔ لیکن وہاں بھی نارائن کو سب سے بڑا بتلایا گیا ہے۔ اگلے باب میں بتلایا ہے۔ کہ ایک راجا نارائن کی عبادت کیا کرتا تھا اور اس کی پرستش ساتوت[2] کے رسوم کے مطابق تھی۔ وہ نارائن پر اس قدر فدا تھا۔ کہ وہ اپنی تمام مقبوضات۔ دولت۔ حکومت وغیرہ سب کو نارائن کی ملکیت سمجھتا تھا۔ اس نے اپنے گھر میں ایسے سنتوں کو جگہ دے رکھی تھی۔ جو فلسفۂ پنچ راتر میں ماہر تھے۔ اس راجا کی سرپرستی میں یگیہ کی رسوم ادا کرنے پر عظیم دیوتا نارائن کا دیدار حاصل نہ ہوا۔ اس پر

۱۳

برہسپتی طیش میں آگیا۔ دوسرے رشیوں نے یہ کہانی سنائی کہ اگرچہ وہ طویل ریاضتوں کے بعد دیدارِ حق حاصل نہیں کر سکے۔ مگر انھیں سورگ سے یہ پیغام ملا ہے۔ کہ نارائن کا دیدار صرف شویت دیپ کے باشندگان کو نصیب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ حواس خمسہ سے محروم ہیں۔ کسی قسم کی خوراک کی حاجت نہیں رکھتے اور موحدانہ عبادت کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ جب وہ سنت ان ہستیوں کے نورانی جمال کی تاب نہ لا کر انھیں دیکھ نہ سکے۔ تب وہ نفس کشی کی ریاضت میں مشغول ہوئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا۔ کہ

---

[1] سدھانت رتناولی صرف قلمی نوشتے کی صورت میں ملتی ہے۔ جو اب تک شائع نہیں کیا گیا۔
[2] ہمارے پاس ایک پرانی پنچ راتر سنگھتا موجود ہے۔ جسے ساتوت سنگھتا کہا جاتا ہے اور جس کے مضامین کو سردست بیان کیا جائے گا۔

وہ بالاخر ان ہستیوں کے دیدار سے بہرہ ور ہو گئے۔ یہ باشندگان شویت دیپ ذہنی جپ (دل ہی دل میں ذکر) سے عبادت کرتے اور نذرانے چڑھاتے تھے۔ اس کے بعد سورگ سے دوسرا پیغام یہ ملا۔ کہ چونکہ سنتوں نے اب شویت دیپ میں بسنے والوں کو دیکھ لیا ہے۔ لہذا انھیں اپنے گھروں کو لوٹ جانا چاہیئے۔ کیونکہ نارائن کا دیدار تو ہمہ تن استغراق کے سوا ممکن نہیں ہے۔ نارد کے متعلق بھی کہا جاتا ہے۔ کہ جب اس نے دور سے شویت دیپ اور اس کے غیر معمولی باشندوں کو دیکھا تب وہ شویت دیپ چلا گیا اور نارائن کا درشن پاکر اس کی پرستش کی۔ نارائن نے اسے بتلایا۔ کہ واسدیو سب سے اعلیٰ اور غیر متبدل دیوتا ہے اس سے سنکرشن کی جو زندگی کا دیوتا ہے پیدائش ہوئی۔ اس سے پردیمن پیدا ہوا۔ جسے منس کہا جاتا ہے۔ پردیمن سے انیرودھ (انانیت) کی پیدائش ہوئی۔ انیرودھ سے برہما ہوا جس نے کائنات کو پیدا کیا۔ پرئے (ایک زمانے تک کائنات کے نابود رہنے) کے بعد واسدیو سے یکے بعد دیگرے سنکرشن۔ پردیمن۔ انیرودھ پیدا ہوا کرتے ہیں۔

کئی ایک اپنشدیں ہیں۔ جنھیں وشنو اپنشدیں خیال کیا جاتا ہے اور جو پنچ راتر سے بہت پیچھے وجود میں آئی ہیں۔ مندرجۂ ذیل اپنشدیں اسی قسم کی ہیں۔ ادیکت اپنشد یا ادیکت نرسنگھ اپنشد جس پر واسدیو یندر کے شاگرد اپنشد برہم یوگی نے شرح لکھی ہے۔ کلی سنترن اپنشد۔ کرشن اپنشد گرڑ اپنشد۔ گوپال تاپنی اپنشد گوپال اتر تاپنی اپنشد۔ تاراسر اپنشد ترپد وبھوتی مہا نارائن اپنشد۔ دتاترے اپنشد۔ نارائن اپنشد۔ نرسنگھ تاپنی اپنشد۔ نرسنگھ اتر تاپنی اپنشد رام تاپنی اپنشد۔ رام اُتر تاپنی اپنشد۔ رام رہسیہ اپنشد۔ واسدیو اپنشد جس پر اپنشد برہم یوگی نے شرح لکھی ہے۔ مگر یہ اپنشدیں غیر ضروری بیانات سے پُر ہیں۔ ان میں رسمی عزادلات اور منتروں کے جپ کے سوا کچھ نہیں۔ وہ پنچ راتر کی کتب یا ان کے مضامین سے بہت کم واسطہ رکھتی ہیں۔ ان میں سے بعض مثلاً نرسنگھ تاپنی۔ گوپال تاپنی کو وشنومت کے گوڑیہ فرقے نے استعمال کیا ہے۔

باب ۱۶

پنچ راتر کی ادبی حیثیت

۱۴

یمنا اپنی تصنیف آگم پرامانیہ میں پنچ راتروں کی حیثیت پر یوں بحث کرتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے۔ کہ زبان کے ذریعے دیگئی کوئی ہدایت یا تو بذات خود صحیح ہوتی ہے یا دوسرے ثبوتوں کی صحت کے بل پر صحیح مانی جاتی ہے۔ کسی بھی معمولی شخص کی تعلیم بذاتِ خود ثابت نہیں ہو سکتی۔ پنچ راتر یگیہ کے متعلق خاص خاص رسمی اعمال کبھی ادراک یا قیاس کے ذریعے معلوم نہیں ہو سکتے۔ صرف ایشور ہی جس کے قوائے ادراک تمام موجودات کے ساتھ ہم وسعت اور غیر محدود ہیں پنچ راتر کی ہدایات مخصوصہ دے سکتا ہے۔ مگر مخالفین اس کے جواب میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ وہ ادراک (سَرْوَگیان) جو تمام اشیا کو اپنے میدان نظر میں رکھتا ہے ادراک نہیں کہلا سکتا۔ مزید براں یہ امر واقعہ کہ بعض چیزیں دوسری چیزوں سے بڑی ہوتی ہیں یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ کوئی شے جو دوسری اشیا کی نسبت بڑی یا چھوٹی ہو سکتی ہے۔ ضروری طور پر لا انتہا وسعت حاصل کر سکتی ہے۔ اور اگرچہ کسی ایسی شخصیت کو تصور میں لانا ممکن ہو۔ جس کے ادراک کی کوئی حد نہیں۔ تو بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا۔ کہ وہ ایسی رسوم کے متعلق جیسی کہ پنچ راتر میں بتلائی گئی ہیں۔ بے خطائی کے ساتھ ہدایات دینے کے قابل ہے۔ علاوہ ازیں ایسے آگم موجود ہی نہیں ہیں۔ جو پنچ راتر کی تعلیم دیتے ہوں۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ کہ کتب پنچ راتر کے مصنفین نے ان کی بنا ویدوں پر رکھی تھی یا صرف اپنے خیالات ظاہر کر کے انھیں ویدوں پر مبنی بتلایا تھا۔ اور اگر یہ دلیل دیجائے۔ کہ یہ امر واقعہ کہ کتب پنچ راتر بھی دوسری منوسمرتیوں وغیرہ کی مانند ہستی رکھتے ہیں ثابت کر دیتا ہے۔ کہ ان کی بنیاد بھی

باب ۱۶

ان سمرتیوں کی مانند ویدوں پر ہو گی۔ تو اس کی تردید اسی امر سے ہوتی ہے۔
جو سمرتیاں ویدوں کی تعلیم پر مبنی ہیں وہ پنچ راتر کی تردید کرتی ہیں اور
اگر یہ کہا جائے کہ پنچ راتر کو ماننے والے برہمن بھی دوسرے برہمنوں کی
مانند ویدوں کے مقلد ہیں تو مخالفین اس بات سے انکار کرتے ہوئے
کہتے ہیں۔ کہ اگر بیرونی نشانات اور ظاہری وضع قطع کے لحاظ سے وہ
برہمن معلوم ہوتے ہیں۔ مگر سوسائٹی انھیں ایسا خیال نہیں کرتی۔ کسی
معاشرتی دعوتِ عام میں برہمن لوگ بھاگوت یا پنچ راتر ماننے والے
لوگوں کے ساتھ ایک قطار میں بیٹھنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ ساتوت کا
لفظ ہی اُن کی ذات کا ادنےٰ پن بتلاتا ہے اور بھاگوت اور ساتوت　　۱۵
کے الفاظ تبادلہ پذیر ہیں۔ کہتے ہیں کہ پنچم (پانچویں) ذات کا ساتوت
جو راجا کے حکم سے مندر میں پوجا کرتا ہے۔ بھاگوت ہے۔ اپنے گزارے
کے لیے یہ ساتوت لوگ مورتیوں کی پوجا کرتے ہیں اور داخلہ یا مندر کے
دیوتا کے لیے جو چڑھاوے چڑھتے ہیں۔ ان پر گزران کرتے ہیں۔ وہ
نہ ویدک رسموں کو ادا کرتے ہیں اور نہ برہمنوں کے ساتھ کوئی رشتہ
رکھتے ہیں۔ اس لئے وہ برہمن نہیں کہلا سکتے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو شخص
پوجا کو اپنی روزی کا وسیلہ بناتا ہے۔ وہ ناپاک ہے اور وہ شدھ (پاک)
کرنے والی رسوم کے ذریعے ہی پاک ہو سکتا ہے۔ پنچ راتر کی کتب کو
اخلاق سے گرے ہوئے ساتوت اور بھاگوت لوگ استعمال کرتے ہیں۔
اور اس لیے یہ کتب باطل اور غیر ویدک ہیں۔ اس کے علاوہ اگر اس
ادب کی بنیاد ویدوں پر ہوتی۔ تب پنچ راتر کی طرف سے خاص قسم
کی رسوم کی ہدایت کی ضرورت ہی کیا تھی؟ اسی دلیل کی رو سے بادرائن
بھی برہم سوتر میں پنچ راتر کے فلسفیانہ مسئلے کی تردید کرتا ہے۔
مگر یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ اگر پنچ راتر کی تعلیمات برہمنی سمرتیوں سے
مطابق نہ ہوں۔ تو بھی اس قسم کے تخالفات کوئی اہمیت نہیں رکھ سکتے۔
کیونکہ یہ دونوں ہی ویدوں پر مبنی ہیں اور چونکہ برہمنی سمرتیوں کی

باب ۱۶

توثیق کا دار و مدار بھی ویدوں پر ہے۔ اس لیے جس طرح برہمنی سمرتیوں کے لیے ضروری نہیں کہ وہ پنچ راتر سے مطابقت رکھیں۔ اسی طرح پنچ راتر کے لیے بھی ضروری نہیں ہے۔ کہ وہ برہمنی سمرتیوں کے مطابق ہوں۔

یہاں پر ایک سوال اٹھتا ہے۔ کہ وید کسی پُرش (شخصیت) کا کلام ہیں یا نہیں۔ ویدوں کے شخصی کلام ہونے کے حق میں ایک دلیل یہ ہے۔ کہ وید ایک طرح کے ادبی مضامین ہیں اور ایسے مضامین ہمیشہ کسی نہ کسی شخص سے صدور پاتی ہیں وہ ایزدی پرش جو براہ راست جانتا ہے۔ کہ خوبی کیا ہے اور خرابی کیا۔ اپنی رحمت سے انسانی بھلائی کے لیے ویدوں کی صورت میں دھرم اور ادھرم کے متعلق اپنے احکامات جاری کر دیتا ہے۔ اس بات کو تو میمانسا والے بھی تسلیم کرتے ہیں۔ کہ تمام دنیوی امور دھرم اور ادھرم کے ہی نتائج ہوا کرتے ہیں۔ اور ایزدی وجود دھرم اور ادھرم کے سرچشموں کو بلا واسطہ دیکھتا ہے اس دنیا کو پیدا کرتا ہے۔ صرف ہمارے اعمال کے نتائج خود بخود اس دنیا کو پیدا نہیں کر سکتے۔ اور یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ کوئی نہ کوئی ہستی ضرور موجود ہے۔ جو ہمارے اعمال کے اثرات کے مطابق دنیا کو وجود میں لاتی ہے۔ سب کے سب شاستر ایسے قادر مطلق اور علیم کل ایشور کی ہستی کے قائل ہیں۔ یہ ایشور ہی تو ہے جس نے ایک طرف ویدوں کو پیدا کر کے لوگوں کو ایسے کاموں کے کرنے کی ہدایت کر دی جو دنیا اور عاقبت میں خوشی دینے والے ہیں۔ اور دوسری طرف پنچ راتر کی کتب اس لیے پیدا کر دیں۔ کہ لوگ ایشور کی پوجا اور اس کی ذات کے کشف سے برترین سرور حاصل کر سکیں۔ ایسے لوگ بھی موجود ہیں۔ جو مخلوقات کو خالق کے وجود کا معقول ثبوت نہ مانتے ہوئے ویدوں کو ایسے ابداً موجود ادبی مضامین سمجھتے ہیں جو کسی ایزدی ہستی کے پیدا کئے ہوئے نہیں ہیں۔ اس نقطۂ نگاہ سے بھی جو دلیل ویدوں اور ان کے موافق سمرتیوں کو درست اور قابل اعتماد ٹھیراتی ہے۔ وہی پنچ راتر کے حق میں بھی کارآمد ہے۔ لیکن امر واقعہ تو یہ ہے۔ کہ

۱۶

باب ۱۶

وید خود ہی خود کو ایک برترین ہستی کی تصنیف بتلاتے ہیں۔ اپنشدوں میں جس برترین ایشور کا ذکر آیا ہے وہ واسدیو کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہے اور پنچ راتر اسی واسدیو کا اپنا کلام ہیں مزید براں کئی دلائل اس بات کو دکھلانے کے لیے دی گئی ہیں۔ کہ ویدوں کا مدعا صرف اسی قدر ہی نہیں ہے کہ لوگوں کو بعض کاموں کو کرنے اور بعض کاموں سے مجتنب رہنے کی تعلیم دی جائے۔ بلکہ یہ بھی کہ انتہائی حقیقت کو بطور ایک ایزدی شخصیت (پرش) کے ظاہر کیا جائے۔ اس لیے ہمیں پنچ راتر کو اس وجہ سے صحیح ماننا پڑتا ہے۔ کہ اسے نارائن یا واسدیو کی ایزدی شخصیت کی تصنیف کہا گیا ہے۔ اس کے بعد یمنا وراہ۔ لنگ۔ متسیہ پرانوں اور منوسمرتی اور دیگر سمرتیوں سے اپنے دعوے کے حق میں ثبوت پیش کرتا ہے۔ وہ اپنی تصنیف پرش نرنیہ میں بھی دیدہ ریزی کے ساتھ شاستری دلائل پیش کرکے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اپنشدوں اور پرانوں میں جس برترین ایزدی شخصیت کا ذکر آیا ہے۔ وہ نارائن ہی ہے۔ یہ ایزدی پرش شیو لوگوں کا شیو نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ شیو لوگوں کی تین جماعتیں کاپالک۔ کال مکھ اور پاشوپت باہمی طور پر متضاد اعمال کے لیے ہدایت کرتی ہیں اور یہ بات ممکن نہیں کہ ایسی متضاد ہدایات شاستروں اور ویدوں کی طرف سے ہوں۔ نیز ان کی رسوم کے طریقے بھی ویدوں کی تعلیم کے خلاف ہیں۔ اور یہ خیال کہ یہ سب کے سب رُدر سے ظاہر ہوتے ہیں، یہ بات ثابت نہیں کرتا کہ وہی رُدر ہے جس کا ذکر ویدوں میں آتا ہے۔ ہو سکتا ہے۔ کہ ویدوں میں مذکور رُدر بالکل ہی مختلف شخص ہو۔ نیز وہ ایسے پرانوں کا بھی حوالہ دیتا ہے۔ جو شیومت کے خلاف ہیں۔ اس اعتراض کے جواب میں کہ اگر پنچ راتر کی تعلیمات ویدوں کے مطابق ہیں۔ تو ویدوں میں ضرور ہی ایسے منتر پائے جاتے۔ جن پر وہ مبنی ہیں۔ یامنا کہتا ہے۔ ایشور نے پنچ راتر کو صرف ان بھگتوں کے فائدے کے لیے رچا ہے جو ویدوں میں بتلائی ہوئی رسمی تفصیلات کی

باب ۱۶
۱۷

طوالت سے گھبراتے تھے۔ اس لیے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے۔کہ پنچ راتر شاستروں کے حق میں وید منتر کیوں نہیں ملتے اور پھر یہ روایت چلی آتی ہے۔کہ شانڈلیہ بھگتی کی طرف اس لیے متوجہ ہوا تھا۔کہ اس نے اپنے دِلی مقصود کو پانے کے لیے ویدوں میں کچھ نہ پایا۔لیکن اس وجہ سے ویدوں کے درجے میں ذرا فرق نہیں آتا۔کیونکہ اس کے تو صرف یہی معنے ہوں گے۔کہ پنچ راتر کا مقصود ویدوں میں بیان کردہ مقصود سے مختلف ہے اور یہ بات کہ پنچ راتر ویدک رسوم کے علاوہ دیگر رسوم مخصوصہ کی ادائی کے لیے ہدایت کرتے ہیں۔انھیں غیر ویدک قرار نہیں دیتی۔کیونکہ جب تک یہ ثابت نہ ہو لے۔کہ پنچ راتر کی رسوم غیر ویدک ہیں۔ان کی مزید رسوم کو غیر ویدک کہنا استدلال دوری ہوگا۔اور یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔کہ پنچ راتر کی رسوم فی الواقع ویدک رسوم کے خلاف ہیں۔اور یہ کہنا بھی غلط ہے۔کہ بادرائن نے تعلیمات پنچ راتر کی تردید کی ہے۔کیونکہ اگر اس نے ایسا کیا ہوتا تو مہابھارت میں ان کے لیے سفارش نہ کرتا۔اور اس بات سے کہ پنچ راتروں نے پانچ ویوہ مانے ہیں۔یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا۔کہ وہ بہت سے ایشور مانتے ہیں کیونکہ یہ تو واسدیو کی شخصیت واحد کے مختلف ظہورات ہیں اور بادرائن کے برہم سوتروں کی صحیح تعبیر بھی یہی ثابت کرے گی کہ وہ پنچ راتروں کے حق میں ہیں۔اُن کے خلاف نہیں۔

سوسائٹی کے نہایت مہذب لوگ بھی مورتی پوجا کے متعلق تمام رسوم میں پنچ راتر کی ہدایت پر عمل کرتے ہیں۔اور اس بارے میں کہ بھاگوت لوگ برہمن نہیں ہوتے مخالفین کی تمام دلائل مغالطہ آمیز ہیں۔کیونکہ بھاگوت لوگ بھی دوسرے برہمنوں والے سب نشانات رکھتے ہیں نیز منو کا یہ کہنا کہ پنجم ساتوت ہوتے ہیں۔یہ ثابت نہیں کرسکتا۔کہ سب ساتوت پنجم ہی ہوتے ہیں۔نیز مخالفین کا ساتوت کو پنجم سمجھنا ان شاستروں کے خلاف ہوگا جن میں ساتوت کی تعریف وتوصیف

باب ۱۶

کی گئی ہے اور یہ امر کہ بعض ساتوت لوگ مورتیاں بنانے۔ مندر تعمیر کرنے اور مندر کے متعلق دیگر کاموں سے اپنا گزارہ کرتے ہیں۔ اس بات کو ثابت نہیں کرتا۔ کہ ایسا کرنا سب بھاگوت لوگوں کا کام ہے۔ یمنا نے اپنی تصانیف آگم پرامانیہ اور کاشمیر آگم پرامانیہ میں پنچ راتر کو ویدوں کی مانند مستند ثابت کرنے کی کوشش میں دلیل پیش کی ہے۔ کہ وہ بھی تو اسی چشمۂ واحد یعنے نارائن کی ایزدی شخصیت سے نمودار ہوئے ہیں[1]۔

دسویں صدی سے لے کر ستھرویں صدی تک شیو اور شری ویشنو لوگ دکن میں مل کر بستے تھے۔ جہاں شیو مت کو جاننے والے راجہ شری ویشنو لوگوں کو ستاتے اور ان کے مندروں کے دیوتاؤں کے ساتھ بدسلوکی کرتے تھے اور اس کے جواب میں شری ویشنو راجہ بھی شیوؤں اور ان کے مندر اور دیوتاؤں کے ساتھ ویسا ہی برا سلوک کرنے میں مصروف تھے۔ اس لیے اس بات کا خیال باندھنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ ان دونوں فرقوں کے متعصب مصنفین کس طرح ایک دوسرے کے مذہب کی تردید کرتے ہوں گے۔ اس قسم کی تصانیف میں سے ایک نہایت اہم اور جامع تصنیف سدھانت رتناولی ہے۔ جو وینکٹ سدھی نے لکھی ہے۔ یہ مصنف وینکٹ ناتھ کا شاگرد اور شری شیل تاتیاریہ کا بیٹا اور شری شیل شری نواس کا بھائی تھا۔ یہ کتاب چار ابواب اور تین لاکھ حروف پر مشتمل ہے۔ وہ چودھویں اور پندرھویں صدیوں میں گزرا ہے اور اس نے سدھانت رتناولی کے علاوہ کم از کم دو اور کتابیں آہنیکا تریہ سارا اور سدھانت وجنتی لکھی ہیں۔

بہت سے رسالجات بھی لکھے گئے جن میں پنچ راتر کی تعلیمات کو مختصراً بیان کیا گیا ہے' اُن میں سے گوپال شرتی کا لکھا ہوا پنچ راتر

[1] ۔ آگم پرامانیہ کے صفحہ ۸۵ پر کاشمیر آگم کو آگم پرامانیہ والے مضمون پر یمنا کی ایک اور تصنیف بتلایا گیا ہے۔ آگم پرامانیہ کا تحریری نسخہ مصنف ہذا کے پاس موجود ہے۔

باب ۱۶

رکشا سنگرہ بھی اہم ترین معلوم ہوتا ہے۔ گوپال شرتی کرشن دیشک کا لڑکا اور ویدانت رامانج کا ششیہ ہوا ہے جو خود کرشن دیشک کا ششیہ تھا۔ اس کی تصنیف پنچ راتر رکشا میں ان رسوم مختلفہ پر بحث کی گئی ہے۔ جن کا ذکر پنچ راتر کی بعض نہایت اہم تصانیف میں پایا جاتا ہے۔

اس طرح معلوم ہوتا ہے۔ کہ پنچ راتر کے ادب کو بہت سے مصنفین مسیح پنچ ویدوں سے نکلا ہوا نہیں مانتے تھے۔ اگرچہ شری وشنو لوگوں میں انھیں ویدوں کی مانند ہی مستند خیال کیا جاتا تھا۔ انھیں سانکھیہ اور یوگ کی مانند ویدوں کے لوازمات[۱] سمجھا جاتا تھا یمنا بھی کہتا ہے کہ ان کتب میں ویدوں کا مختصر ساخلاصہ ان بھگت لوگوں کے سہل اور فوری استعمال کے لیے دیا گیا ہے۔ جو ویدوں کے وسیع ادب کا مطالعہ کرنے سے عاجز ہیں۔ تعلیمات پنچ راتر کے بڑے بڑے مضامین حسب ذیل ہیں۔ مندر اور مورتیاں تیار کرنے کے متعلق ہدایات۔ مورتی پوجا کی متعلقہ رسوم اور دیگر رسوم کے بیانات جن میں شری وشنو لوگوں کے فرائض اور ان کے مذہبی اشغال مثلاً

۱۹

ادخال۔ تزکیہ اور مذہبی نشانات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ مورتی پوجا کا عمل صاف طور پر غیر ویدک ہے اگرچہ اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ یہ رسم چھٹی صدی قبل از مسیح میں مروج تھی۔ ہمارے لیے یہ بتلانا مشکل ہے کہ اسی شغل کا آغاز کیونکر ہوا اور ہندوستانیوں کا کونسا حصہ اس کے لیے ذمے دار ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ مقلدین وید اور مورتی پوجا کرنے والوں کے درمیان مدتوں تک مجادلہ جاری رہا۔ لیکن اس پر بھی ہم جانتے ہیں۔ کہ دوسری صدی قبل از مسیح

[۱]۔ کبھی پنچ راتر کو ویدوں کی جڑ کہا جاتا ہے اور کبھی ویدوں کو پنچ راتر کی جڑ بتلایا جاتا ہے۔ چنانچہ وینکٹ ناتھ ویاس کا ایک۔ بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر

باب ۱۶

میں بھی بھاگوت فرقہ نہ صرف دکن ہی میں تھا بلکہ شمالی ہند میں بھی ایک زندہ تحریک تھا۔ بیسنگر کالم کی شہادت ظاہر کرتی ہے۔ کہ کس طرح اہل یوناں نے بھی بھاگوت مذہب قبول کر لیا تھا۔ مہابھارت میں بھی بھاگوت رسوم کا ذکر ہے۔ جن میں وشنو کی پوجا ہوا کرتی تھی۔ نیز اس میں پنچ راتر کے مسلکے و یوہ کی طرف بھی اشارہ دیا گیا ہے۔ اس کے نارآئینیہ پرب میں بتلایا گیا ہے۔ کہ پنچ راتر پوجا کا اصلی گھر شویت دیپ ہے جہاں سے یہ ہندوستان میں آئی ہے۔ لیکن اب تک ادیب لوگ شویت دیپ کی زمین پر محل و قوع کے متعلق فیصلہ کرنے میں ناکامیاب رہے ہیں۔

پُرانوں اور سمرتیوں کی تعلیمات میں بھی مختلف برہمنی اسناد کے ساتھ تخالف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ کورم پران کے پندرھویں باب میں کہا گیا ہے کہ کسی پچھلے جنم میں گئوکشی کرنے کے گناہ سے پنچ راتریوں کی پیدائش ہوئی ہے۔ یہ لوگ قطعاً وید کے مخالف ہیں۔ اور شاکت۔ شیو اور پنچ راتر کی تعلیمات بنی نوع انسان کی گمراہی کے لیے ہیں[۵]۔ پراشر پران میں بھی پنچ راتر لوگوں کو ملعون بتلایا گیا ہے۔ نیز وسشٹھ سنگھتا، شمب پران اور سُوت سنگھتا میں ان لوگوں کو سخت گنہگار اور ویدوں کے مخالف کہا گیا ہے[۶]۔ پنچ راتریوں کی ملامت کا ایک دوسرا سبب یہ تھا کہ وہ عورتوں اور شودروں کو اپنے فرقے میں داخل کر لیتے تھے۔ اشولاینا سمرتی کی رو سے اچھوت لوگوں کے سوا

۲۰

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ شلوک پیش کرتا ہے جس میں پنچ راتر کو ویدوں کی جڑ بتلایا گیا ہے۔ اسی طرح وہ ایک اور شلوک پیش کرتا ہے۔ جس میں ویدوں کو پنچ راتر کی جڑ کہا گیا ہے، ایک دوسرے شلوک کی وہ پنچ راتر کو ویدوں کے ساتھ ہم پلہ بتلاتا ہوا کہتا ہے۔ کہ پنچ راتر اور ویدوں میں جو کسی ایک کو چاہے چن لے۔

۵۔ جیسا کہ دکشت کی تصنیف تنتو کو ستبھ میں بتلایا گیا ہے۔ بی۔ جی کے سلسلہ مطبوعہ میں اس بات کا اشارہ پندرھویں باب میں خفیف اختلافات کے ساتھ دیکھا جاتا ہے۔

۶۔ جیسا کہ بھٹوجی دکشت کے تنتو کو ستبھ کے قلمی مسودے کے صفحہ چہارم پر درج ہے

باب ۱۶

کوئی اور پنچ راتر کے نشانات کو قبول نہیں کر سکتا۔ ورہن ناردیہ پران کے چوتھے باب میں کہا گیا ہے۔ کہ پنچ راتریوں کے ساتھ بول چال بھی رکھے تو رَورَو دوزخ نصیب ہوگا۔ کورم پران میں بھی اسی طرح پنچ راتریوں کے ساتھ بول چال کو ممنوع قرار دیتے ہوئے کہا گیا ہے۔ کہ ان لوگوں کو مُردوں کو جلانے کی رسم میں بھی مدعو کرنا مناسب نہیں۔ ہیمادری دایو پران سے نقل کرتا ہوا بتلاتا ہے کہ اگر کوئی برہمن پنچ راتر مذہب اختیار کر لیتا ہے تب وہ اپنے ویدک حقوق کھو بیٹھتا ہے۔ لنگ پران بھی انھیں تمام دھرموں سے خارج بتلاتا ہے۔ آدتیہ اور اگنی پران بھی ان لوگوں کے سخت خلاف ہیں۔ جو کسی شکل میں بھی پنچ راتریوں کے ساتھ میل جول رکھتے ہیں۔ وشنو شاتاتپ ہاریت۔ بودھائن اور یم سنگھتائین بھی اسی طرح پنچ راتریوں اور ان کے ساتھ کسی طرح سے بھی ملنے جلنے والوں کی سخت مخالفت کرتی ہیں۔ لیکن پنچ راتری لوگ راسخ الاعتقاد ویدک فرقوں کے ساتھ زیادہ ملنساری ظاہر کرتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ فرقہ اقلیت رکھنے کی وجہ سے ہمیشہ اپنی حفاظت کی کوشش میں رہتا ہوا ایکیے ویدک لوگوں کو برا بھلا کہنے کی جرات نہ رکھتا تھا۔ لیکن مہا بھارت۔ بھاگوت اور وشنو پران کی مانند ایسے پران بھی موجود ہیں۔ جو بڑے زور کے ساتھ پنچ راتریوں کی حمایت کرتے ہیں۔ یہ بات بڑی عجیب معلوم ہوتی ہے۔ کہ جہاں پرانوں کے بعض حصص پنچ راتریوں کے مداح ہیں وہاں دوسرے فرقے دیوانہ وار ان کی مخالفت کرتے ہیں! وہ پران جو ان کے حق میں ہیں اور ساتوِک کہلاتے ہیں۔ یہ ہیں۔ وِشنو۔ ناردیہ۔ گرڑ۔ پدم۔ وراہ۔ اسی طرح سمرتیوں میں واسشٹھ۔ ہارِیت۔ ویاس۔ پاراشر اور کشیپ کو بہترین خیال کیا جاتا ہے۔ پرمان سنگرہ پنچ راتریوں کے نہایت اہم مسایل کو پیش کرتا ہوا انھیں مستند ثابت کرنے کے لیے مذکورہ بالا پرانوں اور سمرتیوں کے علاوہ مہا بھارت۔ گیتا۔ وشنو دھرموتر۔ پرجاپتیہ سمرتی اِتہاس سمچیے۔ ہری ونش۔ وردھ منو۔ شانڈلیہ سمرتی اور برہمانڈ پران

باب ۱۶

کی طرف رجوع کرتا ہے۔

پنچ راتر کا ادب

۲۱ پنچ راتر کا ادب کچھ لمبا چوڑا سا ہے اور اس میں سے صرف چند کتب ہی طبع ہوئی ہیں۔ مگر مصنف ہذا کو بہت بڑی تعداد میں اس ادب پر قلمی نسخہ جات جمع کرنے کا موقع ملا ہے اور اس لیے ہم یہاں اس ادب کے متعلق مختصر طور پر بیان کریں گے۔ اگرچہ یہ بیان کوئی فلسفیانہ اہمیت نہیں رکھتا۔ ان سنگھتاؤں میں ساتوت سنگھتا نہایت اہم شمار ہوتی ہے۔ اس سنگھتا کا ذکر مہابھارت پر بدھینہ سنگھتا۔ ایشور سنگھتا اور دیگر سنگھتاؤں میں آیا ہے۔ ساتوت سنگھتا میں ہم پڑھتے ہیں کہ بھگوان (خدا) رشیوں کی طرف سے سنکرشن کی درخواست پر پنچ راتر شاستر کو ظہور میں لاتا ہے۔ اس شاستر کے پندرہ باب ہیں۔ جن میں نارائن کی اس کے ظہورات اربعہ کی رو سے پرستش۔ اس کے لباس۔ زیورات۔ پرستش کی دیگر خاص خاص رسوم۔ مورتیوں کا قیام اور اسی قسم کے دیگر امور کی تعلیم دی گئی ہے۔ ایشور سنگھتا کا بیان ہے کہ ایکاین وید جس سے باقی وید نکلے ہیں۔ واسدیو کے ساتھ ہی پیدا ہوا تھا۔ قدیم ترین زمانے میں وہی موجود تھا۔ اور وہی باقی ویدوں کی جڑ ہے جو بعد میں ظہور پذیر ہوئے اور جنھیں وِکار وید کہا جاتا ہے۔ اور جب ان وِکار ویدوں کے نمودار ہونے پر لوگ اور ہی اور دنیا پرست ہوتے چلے گئے۔ واسدیو نے اسے اپنے اندر جذب کر کے انھیں چیدہ اشخاص مثلاً سن۔ سنت سجاتی سنک۔ سنندن۔ سنت کمار۔ کپل اور سناتن پر جو ایکانتی کہلاتے تھے منکشف کیا تھا۔ دوسرے رشیوں، مرچی۔ اتری۔ انگرس۔ پلستیہ۔ پلہہ۔ کرتو۔ وششٹھ سویمبھو نے اس ایکاین کو نارائن سے سیکھا تھا اور اسی بنا پر نظم میں ایک طرف تو ادبیات پنچ راتر لکھے اور دوسری طرف منو اور دوسرے

باب ۱۶

رشیوں نے مختلف قسم کے دھرم شاستر لکھے تھے۔ ساتوت۔ پوشکر۔ جیا کھیا اور اسی قسم کی دیگر پنچ راتر کتب سنکرشن کے حکم سے ایکاین وید کے عقائد کے عین مطابق لکھی گئیں۔ یہ وید بعد میں بالکل نابود ہو گیا۔ سانڈلیہ نے بھی اصول ایکاین کو سنکرشن سے سیکھ کر رشیوں کو ان کی تعلیم دی۔ ایکاین وید کے وہ مشمولات جن کی تعلیم نارائن نے دی ہے۔ ساتوک شاستر کہلاتے ہیں اور وہ شاستر جن کا کچھ حصہ تو ایکاین وید پر مبنی ہے اور کچھ رشیوں کے اپنے خیالات پر۔ راجس شاستر کہے جاتے ہیں اور جو شاستر معمولی انسانوں نے لکھے ہیں وہ تامس شاستر کہلاتے ہیں۔ راجس شاستر بھی دو قسم کا ہے پنچ راتر اور ویکھانسا۔ ساتوت۔ پوشکر۔ جیا کھیا غالباً وہ سب سے پہلی کتب پنچ راتر ہیں۔ جو رشیوں نے لکھی تھیں، اور ان میں سے ساتوت بہترین سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس میں بھگوان اور سنکرشن کا مکالمہ درج ہے۔

۲۲

ایشور سنگھتا کے چوبیس ادھیائے ہیں۔ جن میں سے سولہ تو رسمی پوجا سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک مورتیوں کے بیان سے۔ ایک دیکشا ادخال سے۔ ایک دھیان سے۔ ایک منتروں سے۔ ایک پرائشچت (کفارہ) سے ایک خود ضبطی اور ایک یادو پربت کے تقدس کے بیان سے متعلق ہے۔ پوجا کے باب میں کہیں کہیں ان فلسفیانہ مسائل کا ذکر بھی آتا ہے جو شری دشنو فلسفہ و مذہب کی بنیاد ہیں۔

ہیہ شیرسا سنگھتا چار حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں جسے پرتشٹھا کانڈ کہا جاتا ہے۔ بیالیس ابواب ہیں۔ دوسرا حصہ سنکرشن سینتیس ابواب رکھتا ہے۔ حصۂ سوم لنگ میں بیس اور چوتھے میں پینتالیس باب موجود ہیں۔ تمام ابواب میں یا تو کئی طرح کے چھوٹے چھوٹے دیوتاؤں کی مورتیاں قائم کرنے کی رسوم کا ذکر ہے یا ان میں مورتیاں بنانے اور کئی طرح کی

ا۔ ایشور سنگھتا ۱۹۲۱ء میں کانجی درم سے شائع ہوئی تھی۔

باب ۱۶

رسوم ادا کرنے کا تذکرہ ہے۔ وشنو تتو سنگھتا کے انتالیس باب ہیں۔جن میں صرف مورتی پوجا۔غسل و طہارات۔ وشنو نشانات اور شدھ کرنے والی رسوم وغیرہ کا بیان موجود ہے[1] پرم سنگھتا اکتیس باب رکھتی ہیں۔جن میں زیادہ تر دنیا کی پیدائش۔ رسوم ادِخال۔ اور کئی طرح کی پوجاؤں کا ذکر ہے[2] اگرچہ اس کا دسواں باب یوگ پر بحث کرتا ہے۔اسی باب میں ہم گیان یوگ اور کرم یوگ کا ذکر پاتے ہیں۔اس میں بتلایا گیا ہے۔اگرچہ گیان یوگ اور کرم یوگ ایک ہی وقت میں ممکن العمل ہیں لیکن گیان یوگ ان میں سے اعلےٰ تر یوگ ہے۔گیان یوگ ایک معنوں میں عملی فلسفہ ہونے کے علاوہ ایک کوشش ہے۔جو اس فلسفے کے ذریعے حواس پر قابو پانے کے لیے کی جاتی ہے۔اس میں سمادھی (گہرا دھیان) اور پرانایام (پاس انفاس) بھی شامل ہیں۔ یہاں یوگ کے معنے خود کو کسی کے ساتھ جوڑنے اور وابستہ کرنے کے ہیں۔ جو شخص یوگ کی مشق کرتا ہے۔ وہ اپنے من کو سدا ایشور پر لگاتا ہوا گہرے دھیان کی مدد سے خود تمام علایق دنیوی سے آزاد کر لیتا ہے۔کرم یوگ کا تصور بالکل صاف نظر نہیں آتا۔غالباً اس کے معنے وشنو کی پرستش کے ہیں۔ پراشر سنگھتا جو قلمی نسخے کی صورت میں ہی ہاتھ لگی ہے۔ ایشور کا نام جپنے (ذکر) کے متعلق آٹھ ابواب رکھتی ہے۔

۲۳

پدم سنگھتا جس میں اکتیس باب پائے جاتے ہیں۔مختلف قسم کی رسموں منتروں کے گانے۔چڑھاووں۔تیوہاروں وغیرہ کا ذکر ان میں پایا جاتا[3] ہے۔ پرمیشور سنگھتا جو پندرہ ابواب پر مشتمل ہے۔ منتروں پر دھیان بلی دانوں رسوم اور کفارے کے طریقوں پر بحث کرتی ہے۔ پوشکر سنگھتا۔ جو نہایت ابتدائی سنگھتاؤں میں سے ہے۔ اپنے تینتالیس ادھیایوں میں

---

[1]۔ یہ سنگھتا بھی قلمی مسودے کی صورت میں مصنف ہذا کے ہاتھ لگی ہے۔

[2]۔ یہ سنگھتا مصنف ہذا کو صرف قلمی نسخے کی صورت میں دستیاب ہوئی ہے۔

[3]۔ یہ سنگھتا بھی مصنف ہذا کو قلمی نسخے کی صورت میں ملی ہے۔

باب ۱۶

طرح طرح کی مورتی پوجا۔ مردوں کو جلانے کی رسوم اور بعض فلسفیانہ مضامین سے تعلق رکھتی ہے۔ نیز اس میں ایک خاص باب تتو سماکھیان پایا جاتا ہے۔ جس میں بعض فلسفیانہ خیالات پر بحث کی گئی ہے۔ مگر یہ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے اور اگر مطالعہ کرتے وقت ان پر صرف سرسری نظر ہی ڈالی جائے۔ تو کوئی ہرج نہیں ہے۔ پرکاش سنگھتا کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے کا نام پرم تتو نرنے ہے۔ اس کے پندرہ باب ہیں۔ دوسرے حصے کا نام پرا اتتو پرکاش ہے اور اس میں صرف بارہ باب ہیں۔ مہاسنت کمار سنگھتا جس میں چار باب اور چالیس فصول موجود ہیں۔ بالکل ہی رسوم پرستش کے متعلق ہے۔ یہ ایک بہت بڑی کتاب ہے۔ جس میں دس ہزار شلوک پائے جاتے ہیں۔ اس کے چار ابواب کے نام باترتیب برہم راتر۔ شیو راتر۔ اندر راتر اور رشی راتر ہیں۔ اہیر دُھنیہ سنگھتا جو نتیس ابواب پر مشتمل ہے اور ان میں صرف رسوم مختلفہ طریق ادخال۔ کفارہ۔ مورتیاں قایم کرنے اور مورتیاں بنانے کے قواعد کا ذکر آتا ہے۔ کشیپ سنگھتا جس میں بارہ ابواب ہیں، زیادہ تر زہروں اور منتروں کے ذریعے ان کے معالجات کو بیان کرتی ہے۔ وہگیند ر سنگھتا میں بھی زیادہ تر۔ منتروں کے دھیان۔ قربانیوں کے چڑھاووں کا ذکر اس کے چوبیس ابواب میں آتا ہے۔ اس کے بارھویں باب میں پرانایام (یا حبس انفاس) کا بطور جزو پرستش کے تذکرہ موجود ہے۔ سدرشن سنگھتا کے اکتالیس ابواب میں منتروں کے دھیان اور گناہوں کے کفارے پر بحث کی گئی ہے۔ اگست سنگھتا بتیس ابواب پر مشتمل ہے۔ وسشٹھ میں چوبیس۔ وشو متر میں چھبیس اور وشنو سنگھتا میں تیس ابواب پائے جاتے ہیں۔ یہ سب کی سب قلمی نسخوں کی صورت میں پائی جاتی ہیں اور ان میں وہی کا وہی مضمون یعنے رسمی پرستش ہے۔ لیکن وشنو سنگھتا میں

ے۱۔ یہ سنگھتا بھی مصنف ہذا کو قلمی نسخے کی صورت میں مل سکی ہے۔

سانکھیہ کا اثر پایا جاتا ہے اور اس میں پرش (روح) کو ساری کل بتلایا گیا ہے۔ نیز یہ پرش میں ایک ایسی قوت محرکہ دیکھتی ہے۔ جس کی وجہ سے پرکرتی (مادہ) میں ارتقائی تغیرات نمودار ہوتے ہیں۔ پانچوں حواس کی قوائے خمسہ کو وشنو کی طاقت بتلایا گیا ہے۔ وشنو کی طاقت دو طرح کی ہے (۱) کثیف (۲) برتر از حواس۔ یہ طاقت اپنی دوسری شکل میں پانچ صورتیں اختیار کرتی ہے (۱) شعور (۲) قوت عالم۔ (۳) قوت بطور علت (۴) وہ طاقت جس کے ذریعے شعور اشیا سے آگاہی حاصل کرتا ہے (۵) ہمہ دانی اور قدرت مطلقہ یہ پانچوں طاقتیں اپنی بالاتر حواس حالت میں ایشور کا جسم لطیف بناتی ہیں وشنو سنگھتا اپنے تیرھویں باب میں یوگ اور اس کے لوازمات سدسہ (کھسٹ انگ یوگ) پر بحث کرتی ہوئی دکھلاتی ہے۔ کہ کس طرح یوگ کو حصول عبادت کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے اور اسی یوگ کو بھاگوت یوگ کا نام دیتی ہے۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ ارواح انسانی کو ساری کل کہنا شری وشنو مت کی تعلیم کے خلاف ہے۔ شری وشنو مت کے ابتدائی مقلدین اشٹانگ یوگ کو پسند کرتے ہوئے اکثر اوقات اسے عمل میں لایا کرتے تھے جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے۔ مارکنڈے سنگھتا جس میں تیس ابواب ہیں۔ ۱۰۸ سنگھتاؤں کا ذکر کرتی ہوئی ۹۱ سنگھتاؤں کی فہرست پیش کرتی ہے[1] وکھنیا سمرتی میں اکتیس باب ہیں۔ یہ بہت ہی پرانی کتاب ہے اسے راماتج سوکیہ جاماتری منی اور دوسروں نے بہت استعمال کیا ہے۔ ہرنیہ گربھ سنگھتا کے صرف چار باب ہیں۔

---

[1] یہ بھی قلمی نسخوں کی صورت میں ملتی ہیں۔ سچرور نے پنچراتر کی تمہید میں ان کا شمار کیا ہے۔

باب ۱۶

جیاکھیا اور دوسری سنگھتاؤں کا فلسفہ

پنچ راتر کا ادب سچ مچ بہت وسیع ہیں۔ لیکن یہ بتلایا جا چکا ہے۔ کہ اس کے بہت سے حصے میں صرف رسمی تفصیلات ہیں اور فلسفہ بہت ہی کم۔ وہ سنگھتائیں جو ہمارے ہاتھ لگی ہیں اور اپنے اندر فلسفیانہ عناصر رکھتی ہیں۔ صرف یہ ہیں۔ جیاکھیا سنگھتا۔ اہر بدھینہ سنگھتا۔ وہگیندر سنگھتا۔ پرم سنگھتا۔ پوشکر سنگھتا' ان میں سے جیاکھیا اور اہر بدھینہ سب سے بڑھ کر اہمیت رکھتی ہیں۔

جیاکھیا اپنی تعلیم اس طرح شروع کرتی ہے۔ کہ صرف بلیدان دینے۔ چڑھاوے چڑھانے۔ وید پڑھنے۔ کفارے کے لیے ریاضتیں کرنے سے نہ تو انسان ابدی سورگ حاصل کرتا ہے اور نہ ہی قید سے نجات۔ جب تک ہم اس انتہائی حقیقت (پرتتو) کو نہ جانیں جو ساری کل۔ ابدی۔ بذاتِ خود منکشف شعور منزہ ہو کر بھی اپنے ارادے سے صورتیں قبول کر سکتا ہے۔ نجات کی کوئی امید نہیں ہو سکتی۔ یہ انتہائی حقیقت ہمارے قلوب میں بستی ہے اور بذات خود صفات سے پاک (نرگن) ہے۔ اگرچہ یہ اپنی صفات میں چھپ رہی ہے اور اپنا کوئی نام نہیں رکھتی۔

۴۵

کئی ایک رشی گندھ مادن پربت پر شانڈلیہ رشی سے یہ بات دریافت کرنے کی غرض سے گئے۔ کہ کس طرح انتہائی حقیقت کو جانا جا سکتا ہے شانڈلیہ نے جواب میں کہا۔ کہ یہ علم بہت ہی پرانا اور پوشیدہ ہے' یہ صرف ان سچے معتقدوں کو ہی دیا جا سکتا ہے جو اپنے مرشدوں کی سرگرم اطاعت کرنے والے ہوں۔ پہلے پہل یہ گیان وشنو سے نارد کو ملا۔ وشنو بھگوان ہماری منزل مقصود ہے۔ مگر صرف شاستروں (کتب مقدسہ) کی راہ سے ہی

اس تک رسائی ممکن ہوسکتی ہے اور شاستر کا علم مرشد کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے شاستروں کے ذریعے انتہائی حقیقت کو جاننے کا پہلا اور ابتدائی ذریعہ مرشد ہی ہے۔

جیا کھیا سنگھتا تبلاتی ہے۔ کہ تخلیق تین قسم کی ہے۔ (۱) برہم سرگ۔ اس کا دساطیری قصہ یہ ہے۔ کہ پہلے پہل وشنو نے برہما کو پیدا کیا۔ اس نے اپنی انانیت سے اپنی مخلوقات کو آسودہ کردیا۔ اس کے پسینے کے دو قطروں سے مدھو اور کئی بٹھ راکشوں نے جنم لیکر ویدوں کو چرا لیا اور اسی طرح دنیا میں بہت گڑبڑ پھیل گئی۔ وشنو نے جسمانی طاقت سے ان کا مقابلہ کیا مگر ناکامیاب رہا۔ اس کے بعد اس کے منتر شکتی سے مقابلہ کیا اور بالآخر انھیں تباہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔

(۲) دوسری تخلیق سانکھیہ کے ارتقائی اصول کے مطابق ہے جیا کھیا سنگھتا میں کہا گیا ہے۔ کہ پردھان میں صفات ثلاثہ باہم مل جل کر رہتے ہیں۔ جس طرح تیل۔ بتی اور آگ تینوں مل کر چراغ بناتے ہیں۔ اسی طرح تین صفات (گنوں) کے باہمی ملاپ کا نام پردھان ہے۔ اور اگرچہ یہ صفات ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ لیکن پردھان میں ان کی وحدت کاملہ ہے (بھِنم ایک آتما لکشنم) اور جب یہ گن ایک دوسرے سے علیحدگی اختیار کرتے ہیں۔ تب پہلے ستو گن کا ظہور ہوتا ہے اس کے بعد رجس اور تمس ظہور میں آتے ہیں۔ صفات کی سہ گانہ وحدت سے بدھی تتو کا ارتقا ہوتا ہے اور پھر اس سے تین قسم کے اہنکار (انانیت) کی پیدائش ہوتی ہے۔ پرکاشں آتما۔ وکرتیہ آتما۔ بھوتا تما۔ پہلی قسم کے تیجس یا پرکاش آتما اہنکار سے حواس خمسہ اور حِسِ مشترکہ کا ظہور ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم کے اہنکار سے پانچ حواس فعلی (کرم اندریہ) نمودار ہوتے ہیں اور تیسری قسم کے اہنکار بھوت آتما سے پانچ بھوت یونی (ماخذ عناصر) یعنے پنچ تن ماترا ظہور میں آتے ہیں اور ان لطیف عناصر سے عناصر کثیف وجود میں آتے ہیں۔ پرکرتی اپنی ذات میں بے شعور اور مادی ہے اور قدرتاً اس سے جو کچھ

باب ۱۶
۲۶

بھی پیدا ہوتا ہے وہ اپنی ذات میں مادی ہی ہوتا ہے۔ اس بارے میں یہ قدرتی سوال اٹھتا ہے۔ کہ کس طرح مادہ دوسرے مادی ظہورات کو پیدا کرنے کے قابل ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے۔ کہ اگرچہ دھان اور چاول دونوں ہی اپنی فطرت میں مادی ہیں۔ لیکن پیدا کرنے کی قابلیت تو اول الذکر میں ہی ہے۔ اسی طرح اگرچہ پرکرتی اور اس کے مظاہر اپنی اصلیت میں مادی ہیں۔ لیکن یہ تمام مظاہر پرکرتی سے ارتقائی طور پر ظہور میں آتے ہیں اور چونکہ بے شعور پرکرتی کے مظاہر میں آتما کی جو شعور محض اور برہم کے ساتھ ایک ہے۔ روشنی پھیلی ہوئی ہے۔ وہ ذی شعور معلوم ہوا کرتے ہیں[۱]۔ جس طرح مقناطیس کے قرب سے لوہا بھی مقناطیسی کشش حاصل کرلیتا ہے۔ اسی طرح پرکرتی بھی آتما سے جو برہم کے ساتھ ایک ہے۔ مل کر ذی شعور ہو جاتی ہے۔ لیکن بہر حال یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ چونکہ مادہ اور شعور روشنی اور تاریکی کی مانند ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ بے شعور پرکرتی اور ذی شعور آتما میں ملاپ ہی کس طرح ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ انفرادی روح (جیو) شعور محض اور واسنا (مخفی تاثرات) کے ملاپ کا نتیجہ ہے۔ اس واسنا کو دور کرنے کی غرض سے برہم سے ایک طاقت ظہور میں آکر اس کی ارادت کے مطابق انسان کے عالم اصغر میں اس طرح پر کام کرنے لگتی ہے۔ کہ جیو کا شعور خالص کرم کے ناش ہو جانے پر واسنا سے نجات پاکر بالآخر برہم کے ساتھ ایک ہو جاتا ہے۔ کرم صرف اسی حالت میں اپنے پھل لا سکتے ہیں جب کہ وہ اپنے ظرف واسنا سے تعلق رکھتے ہوں۔ روح خدائی طاقت سے گنوں کے تعلق میں آکر اپنی ان واسناؤں سے آگاہی حاصل کرتی ہے۔ جو اپنی فطرت میں بے شعور اور گنوں کا نتیجہ ہیں۔ جب تک روح پر مایا کا پردہ چھا رہا ہے۔ اسے نیکی اور بدی کا تجربہ ہوتا رہتا ہے۔ شعور

---

[۱] جب یہ مضمون لکھا گیا تھا۔ جیا کھیا اس وقت شائع نہ ہوئی تھی۔ یہ بعد میں گیکواڑ کی اشاعات مشرق کے سلسلے میں شائع ہوئی ہے۔

باب ۱۶

اور مادے کا تعلق اُس خدائی طاقت سے ممکن ہوتا ہے جس کے ذریعے روح مایا کے تعلق میں آکر طرح طرح کے تجربات حاصل کرتی ہے۔ جوں ہی یہ تعلق ٹوٹ جاتا ہے۔ روح بطورِ شعورِ خالص برہم کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔

۲۷

تیسری قسم کی تخلیق خالص مخلوقات (شُدھ تَو سرگ) ہے۔ جس میں ایشور جس کو واسدیو بھی کہا جاتا ہے۔ خود بخود ارتقا پذیر ہو کر اچیُت۔ ستیہ اور پرش کے تین روپ اختیار کر لیتا ہے یہ تینوں رُوپ ایشور کے ساتھ ایک ہیں اور اس سے جدا کوئی ہستی نہیں رکھتے۔ پرش کے رُوپ میں ایشور ان عام دیوتاؤں کو اندرونی طور پر اپنے قبضے میں رکھتا ہے۔ جنہیں وہ اندر سے متحرک کر کے کام میں لگاتا ہے اور اِسی پرش روپ میں ہی ایشور ان تمام افرادِ انسانی میں جو واسنائی گانٹھوں کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں۔ کام کرتا ہوا انھیں ایسے راستوں پر چلاتا ہے کہ بالآخر نجات کی طرف لیجانے والی ہیں۔

ایشور سرور خالص اور بذات خود آگاہ ہے۔ وہ سب سے پرے ہے، اعلیٰ ترین ہے اور انتہائی حقیقت ہے جو بذات خود موجود ہو کر جملہ موجودات کو سہارا دے رہی ہے۔ وہ ازلی اور غیر محدود ہے اور اسے ہست یا نیست نہیں کہا جا سکتا۔ وہ تمام صفات سے منزہ ہو کر بھی ان صفات کے نتائج کا لطف اٹھاتا ہے اور ہمارے اندر باہر موجود ہے۔ وہ سب کچھ جانتا اور دیکھتا ہے اور سب کا مالک ہے اور سب کچھ اس کے اندر ہے۔ اس کے اندر تمام طاقتیں موجود ہیں اور اس کے تمام کام بلا کوشش خود بخود ہوا کرتے ہیں وہ تمام اشیا میں ساری ہو کر بھی اس لیے نیست کہلاتا ہے کہ اسے حواس محسوس نہیں کر سکتے۔ مگر جس طرح پھول کی خوشبو براہ راست منکشف ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح خدا کا کشف بھی براہ راست ہوا کرتا ہے۔ تمام چیزیں اس کی ہستی میں شامل ہیں۔ وہ زمانی یا مکانی حدود کے اندر نہیں ہے۔ جس طرح لال انگارا لوہے کے گولے میں آگ موجود ہو کر اس گولے کے ساتھ بالکل ایک ہوتی ہے۔ اسی طرح ایشور اس دنیا میں اور اس کے ساتھ ایک ہے اور جس طرح چیزیں آئینے میں منعکس ہو کر

باب ۱۲

ایک معنوں میں اس کے اندر موجود ہوتی ہیں اور دوسرے معنوں میں اس سے باہر بھی۔ اسی طرح خدا تمام صفات کے ساتھ ملا ہوا بھی ہے اور ان سے بے تعلق بھی ہے اور جس طرح درخت کا رس اس کے تمام اجزا میں سرایت کئے ہوتا ہے۔ اسی طرح ایشور بھی تمام باشعور اور بے شعور موجودات میں ساری ہے۔ اسے کسی ثبوت یا دلائل سے جاننا ممکن نہیں۔ گھی میں مکھن اور لکڑی میں آگ کی مانند اس کی محیطِ کل ہستی ناقابل بیان و ثبوت ہے۔ وہ صرف براہِ راست وجدان کے ذریعے ہی جانا جاتا ہے۔ جس طرح لکڑیوں کے لٹھے آگ میں داخل ہو کر نابود ہو جاتے ہیں اور جس طرح ندیاں سمندر میں گر کر اپنا آپ کھو بیٹھتی ہیں اسی طرح یوگی لوگ بھی ایشور کی ذات میں محو ہو جاتے ہیں۔ ان حالات میں اگرچہ ندیوں اور اس سمندر میں جس میں وہ گرتی ہیں۔ فرق ہوتا ہے۔ مگر یہ فرق دیکھا نہیں جا سکتا۔ اسی طرح ندیوں اور سمندر کی مانند بھگتوں اور ایشور میں فرق ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہاں وحدت اور اختلاف کا مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

۲۸

اس موقع پر برہم کو عین شعور کہہ کر بتلایا گیا ہے۔ کہ جملہ معروضاتِ علم (گیہ) نفس کے اندر رہتی رکھتے ہیں۔ حقیقی علم صفات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا اور یوگ کی مزاولت سے ان لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جنھوں نے ایشور کے ساتھ ملنا سیکھ لیا ہے۔

جب رحمت ایزدی سے کسی فرد بشر کو یہ بات سمجھ میں آنے لگتی ہے۔ کہ انسان جو کچھ بھی کرتا ہے، اور جو اس کے اعمال کے نتائج ہوتے ہیں سب کے سب پرکرتی کی صفات سے تعلق رکھتے ہیں۔ تب اس کے دل میں اپنی اور رغم کی اصل حقیقت کے متعلق سوال اٹھنے شروع ہوتے ہیں اور وہ گرو کے پاس ان سوالات کے حل کے لیے پہنچتا ہے اور جب وہ ختم نہ ہونے والے یونی چکر (سلسلۂ پیدائشات) اور اس قسم کی بے ثباتیوں کے مصائب اور دکھوں پر غور کرتا ہوا گرو کی ہدایت کے مطابق مختلف قسم کی جسمانی ریاضات کرتا ہے اور منتروں کے حصول کا مستحق ہوتا ہے۔

باب ۱۶

تب اس کا دل لذت دنیوی سے بیزار ہو کر موسم خزاں کے پانی یا بجرے موج یا ہوا کے جھونکے کے بغیر یکساں حال شعلۂ چراغ کی مانند پاک اور ساکن ہو جاتا ہے اور جب شعور خالص نفس کے اوپر روشن ہونے لگتا ہے۔ تب علم کے جملہ ممکن معروضات جن میں علم کا انتہائی معروض بھی شامل ہے۔ ذہن میں نمودار ہو کر خیال اور معروض ایک ہو جاتے ہیں اور بتدریج اعلیٰ ترین عرفان اور وہ خاتمہ حاصل ہوتا ہے۔ جسے نروان کہتے ہیں۔ جو کچھ بھی جانا جاتا ہے۔ وہ درحقیقت خیال کے ساتھ ایک ہوتا ہے اگرچہ اس سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ یہ انتہائی کیفیت ناقابل بیان ہے اور حواس یا عقلی منطق کے استعمال کے بغیر براہ راست تجربے میں محسوس کی جاتی ہے اور صرف تشبیہات و استعارات کے ذریعے ہی اس کی طرف اشارہ دینا ممکن ہے۔ یہ اپنی ذات میں برترین۔ انتہائی اور قطعی طور پر بے سہارا ہے۔ یہ وہ ہستی محض ہے۔ جو روح کی مسرت میں خود کو روشن کرتی ہے۔ سمادھی لگانے کے دو طریقے ہیں ایک تو احساساتِ جاذبہ کی راہ سے اور دوسرے منتروں کی مزاولت سے۔ ان میں سے دوسرا طریقہ زیادہ موثر ہے۔ منتروں کی مزاولت تحقیق ذات کی راہ میں سے ان تمام روکاوٹوں کو دور کر دیتی ہے۔ جو مایا اور اس کے معلولات کے زیر اثر پیش آیا کرتی ہیں۔

۲۹

واسدیو سے اَچینت ۔ ستیہ اور پرش کا صدور بیان کرتے ہوئے جیا سنگھتا کہتی ہے۔ کہ یہ صدور کسی قصد سے نہیں بلکہ خود بخود ہوتا ہے اور یہ ذواتِ ثلاثہ۔ اچینت۔ ستیہ، پرش، جو واسدیو سے نمودار ہوتی ہیں۔ باہمی انعکاسات کے ذریعے بطور وجود واحد کام کرتی ہیں اور اس لطیف صورت میں وہ قلوب انسانی کے اندر خدا کی قوت عاملہ کے طور پر اثر انداز ہو کر انھیں ان کی انتہائی نجات کی منزل مقصود اور تجربات کی لطف اندوزی کی طرف لے جاتی ہیں۔

جیا سنگھتا علم کی دو قسمیں بتلاتی ہے۔ (۱) ستّا کھیا (ساکن) (۲) کریا کھیا (حرکت پذیر)۔ کریا کھیا گیان میں یم اور نیم کے اخلاقی ضبط

باب۱ل

شامل ہیں۔ ان ضبطوں کی لگاتار عادت اور مشق کے ذریعے ہی ستا کھیا گیان اپنا انتہائی کمال حاصل کر سکتا ہے۔ یم اور نیم سے مراد مندرجہ ذیل اخلاقی خوبیاں ہیں۔ پاکیزگی۔ قربانی۔ ریاضت۔ ویدوں کا مطالعہ۔ عدم تشدد۔ دائمی عفو پروری۔ سچائی۔ بشمول اپنے دشمنوں کے سب کے ساتھ بھلائی۔ دوسروں کی ملکیت کا احترام نفس پر قابو۔ تمام لذات محسوسات سے بیزاری اپنی بساط کے مطابق دوسروں کو دان۔ راست و شیریں گفتار دوست و دشمن کے لیے ذہنی مساوات خلوص۔ تمام جانداروں پر شفقت بے لاگ ہونا صفات ثلاثہ کے توازن کا نام اودیا (جہالت) ہے اور یہی اودیا راگ (الفت) اور دویش (نفرت) اور دوسرے نقائص کی موجب ہے۔ آتما سے مراد وہ شعور خالص ہے جس پر صفات۔ اودیا اور مایا کا رنگ چڑھ گیا ہو۔ مذکورہ بالا نقطہ نظر ہمیں خدا کے اس تصور کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ کہ ایشور اپنے اندر سے اس سہ گانہ طاقت کو ظہور میں لاتا ہے۔ جس سے انسان کا باطنی عالم وجود میں آتا ہے۔ اس طاقت کی بدولت شعور منزہ اصلی جبلیات اور نفسی عوارضات کے تعلق میں آتا ہے اور اسی طاقت کا ہی اثر ہے۔ کہ وہ نفسی عناصر جو بذات خود مادی اور بے شعور ہیں۔ ذی شعور موجودات کی مانند کام کرنے لگتے ہیں اور اسی طاپ سے ہی تمام تجربہ ممکن ہوتا ہے اور آخر کار یہی طاقت ہی توشعوری نور کو بے شعور عناصر سے جدا کر کے نجات دیتی ہے۔ جس میں فرد کا شعوری عنصر برہم میں محو ہو جاتا ہے۔ شعوری عنصر اور بے شعور نفسی مرض کا باہمی تعلق جو پرکرتی کے ارتقائی عمل سے وجود میں آیا ہے۔ اُن میں سے کسی کے تخیل باطل یا دھوکے کا نتیجہ نہیں بلکہ اس خدائی طاقت کے عمل سے ظہور میں آیا ہے۔ جو ہمارے اندر موجود ہے۔ وہ فرد جسے آتما کہا جاتا ہے۔ اسی جبری ارتباط کا ہی نتیجہ ہے اور جب یہ مختلف الاجزا وجود اصلی جبلیات اور نفسی عوارضات سے الگ ہو جاتا ہے۔ تب یہ اس برہم میں محو ہو جاتا ہے جس کا یہ ایک جزو ہے اور جس کے اندر وحدت در اختلاف کی حالت میں رہتا ہے۔

۳۰

اس نظریے اور سانکھیہ کے نقطۂ نگاہ میں یہ فرق ہے۔ کہ اگرچہ اس نے بھی سانکھیہ کی مانند پرکرتی سے مقولات کا ارتقا مانا ہے۔ مگر یہ پرش اور پرکرتی

کے اس برتراز قیاس دھوکے کو تسلیم نہیں کرتے جو ایشور کرشن کے مستند سانکھیہ میں پایا جاتا ہے۔ اس میں نہ تو پرکرتی کی اس غائیت کا ذکر ہے جو ارتقا کا باعث ہوتی ہے۔ اور نہ یہ خیال موجود ہے کہ پرکرتی میں ایشور یا پرش کے باعث حرکت نمودار ہوتی ہے۔ یہاں پرکرتی کے اندر ہی اپنے مقولات کو ظہور میں لانے کی قدرتی تخلیق فرض کی گئی ہے۔

جیا کھیا سنگھتا سالک کے لیے یوگی کا لفظ استعمال کرتی ہوئی کہتی ہے کہ انتہائی نشانے تک پہنچنے کے لیے دو راستے ہیں ایک تو بے خودمحویت اور دوسرا منتروں پر ارتکاز توجہ کی مشق۔ یوگ کے عمل کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ یوگی کے لیے ضروری ہے۔ کہ وہ پورے طور پر غالب الحواس ہو اور کسی بھی جاندار سے دل میں نفرت نہ رکھتا ہو۔ اسے چاہیے کہ انکسار کے ساتھ تخلیے میں بیٹھ کر پرانایام کی مشق کیا کرے۔ یہاں پرانایام کے اعمال ثلاثہ یعنے پرتیاہار۔ دھیان۔ دھارنا کو بیان کرنے کے بعد یوگ کی تین قسمیں پراکرت۔ پورش اور ایشور یہ بتلائی گئی ہیں۔ مگر ان کے معنوں کی وضاحت نہیں کی گئی۔ شاید اس کے معنے پرکرتی کے انتہائی اصول یا پرش پر دھیان جمانے یا اعجازی طاقت کے لیے یوگ کرنے کے ہوں۔ چار قسم کے آسن (یوگ کی خاطر بیٹھنے کے طریقے) بتلائے گئے ہیں۔ پدمک۔ کمل۔ بھدر اور سوستک۔ اور یوگی کے انداز نشست کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ من پر قابو پانا جو یوگ کا سب سے بڑا مقصد ہے دو طرح کا بتلایا گیا ہے۔ ایک تو ان میلانات پر قابو پانا ہے۔ جو ماحول سے پیدا ہوتے ہیں اور دوسرا ان میلانات پر قابو پانا جو نفس کی بناوٹ میں ہی موجود ہیں۔ نفس کے ستوگن کو بڑھانے سے کسی معروض پر من کو لگایا جا سکتا ہے۔ یوگ کی اور طرح جماعت بندی کرتے ہوئے اسے سکل نشکل اور وشنو یا شبد۔ ویوم اور رساؤ گرہ بتلایا گیا ہے۔ سکل یا سوگرہ یوگ میں یوگی اپنے من کو پہلے دیوتا کی کثیف مورتی پر لگانا شروع کر دیتا ہے اور جب ایسا کرنے کا عادی ہو جاتا ہے۔ تب آہستہ آہستہ اسے چمکتے ہوئے گول قرص پر لگاتا ہے۔ اس کے بعد وہ بتدریج اور بالترتیب مٹر۔ گھوڑے

۳۱

باب ۱۶

کے بال ۔ انسانی سر کے بال ۔ انسانی جلد کے بال پر ۔ توجہ جماتا ہے ۔ اس عمل سے اس کے لیے برہم اندھر کا راستہ کھل[1] جاتا ہے ۔ نشکل یوگ میں یوگی انتہائی حقیقت پر دھیان جماتا ہوا وہ دیکھ لیتا ہے کہ اس کی اپنی اصل حقیقت ہی برہم ہے ۔ تیسری قسم کا یوگ منتر پر دھیان لگاتا ہے ۔ جس کے ذریعے یوگی پر انتہائی حقیقت منکشف ہو جاتی ہے ۔ یوگ کے ذریعے آخر کار یوگی برہم رندھر کی راہ سے گذر کر جسم چھوڑ دیتا ہے اور انتہائی حقیقت سے جسے واسدیو کہتے ہیں واصل ہو جاتا ہے[2]

وشنو سنگھتا کے چوتھے باب (قلمی نسخے) میں صفات ثلاثہ کو پرکرتی سے منسوب کرتے ہوئے پرکرتی اور اس کے مقولات کو کشیتر اور ایشور کو کشیتر گیہ کے نام دیے گئے ہیں پرکرتی اور ایشور گویا مل کر رہتے ہیں ۔ پرکرتی جملہ موجودات کو اپنے اندر سے پیدا کر کے انھیں پرش کی ہدایت یا نگرانی کے مطابق انھیں پھر اپنے اندر جذب کر لیا کرتی ہے ۔ حالانکہ یہ اپنی مرضی کے مطابق کام کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے ۔ پرش کو ساری کل ذی شعور حقیقت بتلایا گیا ہے ۔

وشنو سنگھتا اہنکار (انانیت) کے اقسام ثلاثہ یعنے ساتوک راجس اور تامس کو بیان کرنے کے بعد بتلاتی ہے ۔ کہ راجس اہنکار نہ صرف کرم اندریہ (حواس فعلی) کی صورت میں ظہور پاتا ہے ۔ بلکہ تمام قوائے علمیہ و فعلیہ کا عملی اصول ہے ۔ بطور قوت علمی کے یہ نہ صرف احساس کی طرف توجہ کی صورت میں نمودار ہوتا ہے ۔ بلکہ نفس کے تحلیلی اور ترکیبی اعمال والے تفکر کی طرف بھی توجہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے ۔ اس کے بعد وشنو سنگھتا میں ایشور کی ان قوائے خمسہ کا ذکر آتا ہے ۔ جس کے باعث وہ بذات خود منزہ از صفات

---

[1] ۔ برہم رندھر وہ راستہ ہے جس کے کھلنے پر انسان عالم حقایق میں داخل ہو جاتا ہے ۔

[2] ۔ جیا کھیا سنگھتا باب ۳۳ ۔ چونتیسویں باب میں اس عمل یوگ کو بتلایا گیا ہے ۔ جس کے ذریعے وہ جسم کے انتہائی خاتمے کے درجے کو حاصل کرتا ہے ۔

باب ۱۶

ہوتا ہوا یعنے خود کو جملہ صفاتِ محسوسہ میں ظاہر کرتا ہے۔ اور غالباً ان ہی معنوں میں پرکرتی کی تمام طاقتیں ایشور میں ہستی رکھتی ہیں اور پرکرتی یا کشیتر ایشور کے ساتھ ابھِن (غیر مختلف) اور واحد ہے۔ یہ طاقتیں حسبِ ذیل ہیں۔

۴۲

(۱) چت شکتی۔ یعنے وہ قوت شعوری جو تمام اعمال کی غیر متغیر بنیاد ہے (۲) قوت بطور پرش یا بھوکتا (لطف اندوز) کے (۳) قوتِ علتی جو گوناگوں کائنات میں نمودار ہو رہی ہے (۴) وہ قوت جس سے محسوسات کا ادراک اور علم حاصل ہوتا ہے (۵) وہ قوت جو علم کو عمل میں بدل ڈالتی ہے (۶) وہ قوت جو خود کو خیال اور عمل کی حرکات میں ظاہر کرتی ہے۔ اس بیان کی رو سے ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ جسے پرش یا بھوکتا کہا گیا ہے۔ وہ ایشور کی ہی ایک طاقت ہے۔ اس سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ ٹھیک جس طرح کہ پرکرتی بھی ایشور سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتی ہوئی صرف اس کی طاقت کا ظہور ہے۔

وشنو سنگھتا میں بتلاتے ہوئے بھاگوت یوگ میں زیادہ تر جسمانی اور اخلاقی ضبط میں غضب و حرص وغیرہ کے جذبات پر بھی قابو پانا شامل کیا ہے۔ خلوت گاہوں میں بیٹھ کر دھیان لگانے ایشور پر انحصار رکھنے اور اپنی نکتہ چینی کرنے کی تعلیم دیگئی ہے۔ جب ان اعمال کے نتیجے کے طور پر من صاف اور دنیوی چیزوں سے اُچاٹ ہو جاتا ہے۔ تب برائی اور ناپاکیزگی اور نیکی اور پاکیزگی کے درمیان امتیاز کی عقلی اور اخلاقی حس بیدار ہو کر بھکتی (انس) کو پیدا کرتی ہے۔ اس بھکتی (انس) کو پاکر انسان بذات خود مسرور اور اپنے انتہائی نشانے کے حق میں فرض شناس ہوتا ہوا آخر کار عرفان حقیقی حاصل کرتا ہے۔ پرانایام کا عمل بھی جس میں کئی طرح کے دھیانوں کی ہدایات دی گئی ہیں۔ ایشور کے ساتھ انتہائی وصل یعنے نجات حاصل کرنے کا وسیلہ ظاہر کیا ہے۔ یہاں بھکتی کو صرف میلان پرستش بتلا کر کہا گیا ہے۔ کہ اس پرستش کو بارآور کرنے کا وسیلہ یوگ ہے۔ بھاگوت لوگوں کے بھگتی مارگ پر یوگ کا اتنا بڑا اثر تھا۔ کہ انھوں نے بھگت کے لیے یوگی ہونا ضروری بتلایا ہے کیونکہ ان کے خیال میں صرف بھکتی کے ذریعے نجات نہیں مل سکتی پرم سنگھتا

باب ۱۶

کے دسویں باب میں یوگ کے عمل کو برہم اور پرم کے درمیان مکالمے کے ذریعے
بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے۔ کہ جو علم یوگ کی راہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔ وہ اور
۳۲ ہر قسم کے علم سے بہتر ہے۔ جب یوگ کے علم کے بغیر کام کیے جاتے ہیں۔ تب ان
سے اصل مقصود ہاتھ نہیں لگتا۔ یوگ کے معنی کسی خاص معروض کے ساتھ من کے پرسکون
وصل کے ہیں۔ جب من کو کسی کام میں استواری کے ساتھ لگایا جاتا ہے۔ تو اسے کرم یوگ
کہتے ہیں۔ اور جب من مضبوطی کے ساتھ گیان پر مرکوز ہوتا ہے تب اسے گیان یوگ
کہا جاتا ہے اور جو شخص ان دونوں طریقوں سے بھگوان کے ساتھ اپنا من
لگائے رہتا ہے وہ بالآخر بھگوان کے ساتھ اعلیٰ ترین وصل پاتا ہے۔ گیان یوگ
اور کرم یوگ دونوں ہی ایک پہلو پر یم اور نیم کے اخلاقی ضبط کے طور پر اور دوسری
طرف ویراگیہ (بیزاری) اور سمادھی کی صورت میں آخر کار برہم کے سہارے
رہتے ہیں۔ یہاں پر یہ بات یاد کرنے کے لائق ہے کہ گیتا میں کرم یوگ کے معنی اپنے
ورن (ذات) کے فرایض کو صلے کی خواہش چھوڑ کر کرنے کے ہیں۔ مگر یہاں
کرم یوگ سے مراد یم اور نیم ہیں۔ جن میں برت (روزہ) اُپواس اور دان (سخاوت)
اور کئی قسم کے ضبط کی خوبیاں بھی شامل ہیں۔ ویراگیہ کے معنی یہاں اُس دانائی کے ہیں۔
جس کے حصول پر حواس اپنے محسوسات سے باز رہتے ہیں اور سمادھی سے مراد وہ
گیان ہے۔ جس کے ذریعے من ایشور میں استواری کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ یوگ کے
معنی یہ ہیں۔ کہ جب ویراگیہ کے زور سے حواس اپنے محسوسات کو ترک کر دیں۔
تب من کو مضبوطی کے ساتھ بھگوان میں لگا دیا جائے۔ اور جب لگاتار مشق سے
ویراگیہ مضبوط ہو جاتا ہے۔ تب واسنائیں یعنی اصلی جبلتیں اور خواہشات خود بخود
جھڑ جاتی ہیں۔ اس امر کی ہدایت کی گئی ہے۔ کہ حصول ضبط کے لیے شدت کا زور
لگانے کی بجائے یوگی کو آہستہ آہستہ اور نرمی کے ساتھ آگے بڑھنا چاہیے تاکہ وہ
طویل عرصے میں اپنے من پر پورا قابو حاصل کر سکے۔ اسے اپنے جسم کو صحیح و سالم رکھنے
کے لیے حفظان صحت کے اصول کے مطابق غذا اور دیگر ضروریاتِ زندگی کا
استعمال کرنا چاہیے۔ اور یوگ ابھیاس کے لیے ایسا تنہا مقام ڈھونڈھنا چاہیے
جو انتشار پیدا کرنے والے تمام اثرات سے محفوظ ہو۔ اسے کبھی بھی کوئی ایسا

باب ۱۶

عمل نہیں کرنا چاہیے جو اسی کے جسم کے لیے درد آمیز ہو نیز اس سے آگے چل کر اسے سوچنا چاہیے کہ وہ ایشور کے سہارے ہے اور پیدائش۔ قیام اور مرگ اس سے تعلق نہیں رکھتے۔ ایسا کرنے پر خالص بھگتی اس کے من میں نمودار ہو اُٹھے گی۔ جس کے ذریعے وہ بتدریج الفت کی جڑ کو اُکھاڑنے میں کامیاب ہو گا۔ نیز اسے ان بہکانے والے ترغیب اور تجربات پر بھی غور کرنا چاہیے۔ جن سے وہ اب تک لطف اندوز نہیں ہونے پایا اور اس طرح خود کو ایسے تجربات سے دور رکھنا واجب ہے۔

۳۴

اس بارے میں کہ کرم یوگ اور گیان یوگ میں قابلِ ترجیح کون ہے۔ یہاں کوئی قاعدہ یا اصول نہیں بتلایا گیا۔ اپنے اپنے مزاج و طبع کے مطابق بعض لوگ کرم یوگ کے اہل ہوتے ہیں اور بعض گیان یوگ کے۔ ہاں جو لوگ خاص قابلیت رکھتے ہیں۔ انھیں کرم یوگ اور گیان یوگ کی دونوں راہوں کو ہی ملا لینا چاہیے۔

اہر بدھنیہ سنگھتا کا فلسفہ

اہر بُدھنیہ سنگھتا میں اہر بُدھنیہ کہتا ہے کہ طویل ریاضت کرنے کے بعد اسے سنکرشن سے حقیقی علم حاصل ہوا تھا اور یہ علم سُدرشن کا وہ علم ہے جو کل اشیائے عالم کا سہارا ہے۔ انتہائی حقیقت ایک بے آغاز۔ بے انتہا اور ابدی حقیقت ہے جس کا کوئی نام روپ (اسم و صورت) نہیں۔ جو کلام اور نفس سے بالاتر ہے۔ وہ ایک ایسا قادرِ مطلق کُل ہے جس میں تغیر کو قطعاً دخل نہیں ہے۔ اس ابدی اور لاتغیر حقیقت سے خود بخود ایک خیال یا خواہش (سنکلپ) کا ظہور ہوتا ہے اور یہ خیال کوئی زمانی یا مکانی حدود نہیں رکھتا۔ برہم اپنی ذات میں وجدان ہے۔ پاک اور بحیلہ سرور ہے۔ اور ہر جگہ اور تمام اشیا میں موجود ہے۔ وہ بحرِ بے موج کے مانند ہے۔ وہ کوئی بھی ایسی دنیوی صفت نہیں رکھتا جو اشیائے عالم میں پائی جاتی ہو۔ وہ مطلقاً بذات خود منور اور کامل ہے اور "یہ" اور "وہ" کے اشارات اسے بیان نہیں کر سکتے وہ ہر قسم کی بدی و خرابی

باب ۱۲ سے بالکل پاک اور تمام نیکی اور خوشی کا منبع ہے۔ اس برہم کو کئی نام دیے جاتے ہیں جیسے برماتما۔ آتما۔ بھگوان۔ واسدیو۔ اویکت پرکرتی۔ پردھان وغیرہ۔ جب گیان (عرفان) کے ذریعے پچھلے جنموں کے پاپ اور پن مٹ جاتے ہیں۔ اصلی جبلتیں اور خواہشات (واسنائیں) جھڑ جاتی ہیں۔ اور جب صفات ثلاثہ اور ان کے نتائج روح کو باندھنا چھوڑ دیتے ہیں۔ تب وہ اس برہم یعنی حقیقت مطلقہ کا عرفان حاصل کرتا ہے۔ جسے

۳۵ "یہ" یا "ایسے" کے الفاظ بیان نہیں کرسکتے۔ برہم وجدانی طور پر تمام چیزوں کو جانتا ہے اور ان سب کی روح ہے۔ اس لیے اس کے لیے ماضی و حال اور مستقبل ناپید ہیں۔ برہم زمانے میں ہستی نہیں رکھتا کیونکہ وہ زمانے سے پرے ہے۔ اسی طرح وہ تمام صفات اولیہ و ثانیہ سے پرے ہے۔ مگر باوجود اس کے وہ چھ صفات رکھتا ہے۔ صفات میں سے سب سے پہلی اور بڑی صفت علم ہے۔ کیونکہ یہ صفت روحانی اور بذاتِ خود روشن ہے۔ یہ تمام اشیا میں داخل ہو کر انھیں منعکس کرتی ہے اور ابدی ہے۔ برہم کی ماہیت شعور منزہ ہے۔ لیکن اس پر بھی وہ علم کو بطور صفت رکھنے والا کہا جاتا ہے اور برہم کی شکتی (قوت) سے مراد وہ شے ہے جس نے دنیا کو پیدا کیا ہے۔ ایشور کی ذاتی تحریک فاعلیت (کرترتو) کو ہی اس کا جاہ و جلال (ایشوریہ) بتلایا گیا ہے۔ اس کے بل (طاقت) کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنی لگاتار کوشش میں کبھی تھکتا نہیں۔ اور وہ اپنے ویریہ (زور) کی بدولت اس دنیا کی علت مادی ہو کر بھی بذات خود کبھی نہیں بدلتا۔ اس کے تیجے (بذات خود کافی ہونے) کے یہ معنی ہیں کہ وہ بلا مددِ غیرے اپنی ہی کوشش سے دنیا کو پیدا کر لیتا ہے۔ مگر ان صفاتِ خمسہ کو علم کی صفات خیال کیا گیا ہے۔ کیونکہ علم ہی ایشور کی اصلی ذات ہے۔ جب یہ برہم جو اپنی ذات میں عین علم ہے اور صفات مذکورۂ بالا رکھتا ہے۔ خود کو کثیر صورتوں میں تقسیم کرنے کا ارادہ کر لیتا ہے۔ تب سُدرشن کہلاتا ہے۔

تمام اشیا کی طاقتیں بذات خود ناقابل بیان ہیں اور اس حقیقت سے جدا نہیں رہ سکتیں جس میں ان کی بود ہے وہ حقیقت کی ہی لطیف اور بالقوہ حالتیں ہیں۔ جو ایک دوسری سے الگ دیکھی جاسکتیں اور نہ ہی ان کے متعلق "یہ" اور "یہ نہیں" کے اشارات کارآمد ہوسکتے ہیں۔ وہ صرف اپنے معلولات کی راہ سے ہی پائی جاسکتی ہیں۔ پس ایشور میں وہ طاقت موجود ہے۔ اور وہ ایشور سے اسی طرح ہی غیر مختلف ہے

باب ۱۶
۳۶

جس طرح کہ چاند کی کرن چاند سے۔ یہ طاقت خود بخود کام کرتی ہے اور ساری کائنات اسی طاقت کا ظہور ہے۔ اسے سُرورؔ کا نام دیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ کسی اور شے پر انحصار نہیں رکھتی۔ یہ ابدی ہے اور چونکہ یہ کسی طرح پر بھی زمانے کے اندر محدود نہیں ہے۔ یہ دنیا کی صورت میں نمودار ہو کر لکشمی کہلاتی ہے۔ اسے کنڈلنی بھی اس لیے کہا جاتا ہے۔ کہ یہ خود بخود سکڑ اور سمٹ کر دنیا کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اسے وشنو شکتی کا نام اس لیے دیا جاتا ہے۔ کہ یہ بھگوان کی اعلےٰ ترین طاقت ہے۔ یہ طاقت دراصل برہم سے مختلف ہے۔ مگر اس پر بھی وہ برہم کے ساتھ ایک معلوم ہوتی ہے۔ اس طاقت کے ذریعے برہم سدا ہی تکان۔ اُکتاہٹ اور کسی کی مدد کے بغیر ابداً تخلیق عالم میں مصروف رہتا ہے۔ ایشوری طاقت خود کو دو شکلوں میں ظاہر کرتی ہے۔ ایک بطور سکونیاتی ہستیوں کے مثلاً اویکت۔ کال اور پُرش۔ اور دوسری بطور حرکت کے۔ شکتی یا ایشور کی عمل پذیر طاقت خود بخود کام کرتی ہے اور اپنی نطرت میں بصورت عمل نتیج ہونے والا ارادہ اور خیال ہے۔ اسے سنکلپ اور فکر و خیال بھی کہا جاتا ہے یہ سنکلپ اپنے اس عمل و حرکت میں اٹل ہے۔ جس کے ذریعے وہ تمام مادی اشیا اور روحانی حقایق مثل اویکت۔ کال اور پُرش کے پیدا کرتا ہے۔ یہی طاقت ہی لکشمی اور وشنو شکتی کا نام پا کر اویکت کو ارتقا کی راہ پر چلاتی ہے اور پُرش کو پرکرتی کی پیداوار وں کا سامنا کرنے اور تجربات میں سے گزرنے پر مجبور کرتی ہے اور جب وہ ان ہستیوں سے اپنے اعمال کو واپس لے لیتی ہے۔ تب پرلے (فنائے کل) وقوع میں آتی ہے۔ اسی طاقت کے اثر کا ہی نتیجہ ہے کہ پیدائش عالم کے وقت پرکرتی جو صفاتِ ثلاثہ کا مرکب ہے۔ تخلیقی ارتقا کے لیے مجبور ہو جاتی ہے اور یہی طاقت ہی پرکرتی اور پُرش کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے یہ تصور اپنی ذات میں مرتعش ہونے پر اشکال گوناگوں کو قبول کرتا ہوا اپنے منقلب تغیرات کی بدولت مختلف مقولات کو وجود میں لاتا ہے۔

ابتدائی حالت میں یہ گوناگوں دنیا گویا اس موازنے کے اندر سوئی پڑی تھی۔ جس میں تمام ایشوری طاقتیں بحرِ بے موج کی مانند بالکل معطل ہو رہی تھیں۔ یہ طاقت جو سکون مطلق یا بحالت تعطل رہتی ہے۔ محض خلا اور ہستی ہے کیونکہ یہ کسی قسم کا بھی ظہور نہیں رکھتی۔ یہ طاقت اپنی ذات پر آپ منحصر ہے اور اس امر کے لیے کوئی دلیل نہیں دی جا سکتی کہ

۳۷

باب ۱۶

وہ کیوں یک لخت خود کو بالقوۃ حالت سے بالفعل صورت میں لے آتی ہے یہ ایکمہ ہے اور برہم (انتہائی حقیقت) کے ساتھ ایک ہو کر رہتی ہے۔ یہ وہی طاقت ہے۔ جو خود میں سے ہی قلب ہیئت کے ذریعے تمام پاک اور ناپاک حقایق اور اشیائے مادی پیدا کر لیتی ہے۔ یہی طاقت خود کو ایشور کی کریا۔ ویریہ۔ تیج اور بل کو صرف اپنے ہی اظہار کی مختلف صورتوں کے طور پر اور موضوع و معروض۔ مادے اور شعور مجرِّب مجرب۔ لطف اندوز اور لطف آمیز وغیرہ تضادات میں نمودار کرتی ہے جب یہ ترقی کی راہ پر گامزن ہوتی ہے۔ تب ارتقا ہوتا ہے۔ اور جب اس کے برعکس چلتی ہے تو اسے اخفا کہتے ہیں۔

اس طاقت کے مختلف اعمال کے ایک جوڑے سے پاکیزہ مخلوق کی مختلف صورتیں ظہور میں آتی ہیں۔ چنانچہ علم (گیان) اور کبھی ختم نہ ہونے والے عمل تخلیق کی قابلیت (بل) سے سنکرشن کی روحانی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح خود بخود عمل پذیر قوتِ فاعلہ (ایشوریہ) اور باوجود لگاتار تبدیلی کے غیر متغیر رہنے (ویریہ) سے پرویمن ظہور میں آتا ہے اور اس طاقت سے جو خود کو دنیا کی صورت میں نمودار کرتی ہے (شکتی) اور لوازمات پر غیر منحصر ہونے (تیجس) سے انی رُدّھ کے روپ کا جنم ہوتا ہے۔ ان تینوں روحانی صورتوں کو ویُوہ (ڈھیر ہونا) کہا جاتا ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک گن کے جوڑے (ڈھیر ہونے) سے پیدا ہوا ہے۔ اگرچہ ہر ایک دیوہ میں دو صفات غالب ہوتی ہیں۔ لیکن ہر ایک دیوہ اپنے بھگوان کی صفات ستہ رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ سب کے سب وشنو کے مظاہر ہیں۔ ان میں سے ہر ایک روپ اپنے بعد نمودار ہونے والے روپ سے ۱۶۰۰ سال پیشتر موجود تھا۔ اور اسی طرح بوقت اخفا ہر ایک روپ اپنے سے پہلے نمودار ہونے والے روپ سے ۱۶۰۰ سال بعد اپنے سے اعلےٰ تر روپ میں جذب ہوتا ہے۔ پھر در مہا سنت کمار سنگھتا کی طرف اشارہ دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ واسدیو اپنے نفس سے ہی سفید رنگ کی دیوی (شانتی) اور اس کے ساتھ سنکرشن یا شو پیدا کرتا ہے۔ اس کے بعد شو کے بائیں پہلو سے شری دیوی کا جس کے لڑکے کا نام پرویمن یا برہمن ہے ظہور ہوتا ہے اور پھر برہمن پیلے رنگ کی دیوی سرسوتی اور اس کے ساتھ انیرُدھ یا پرشوتم

کو پیدا کرتا ہے۔ پرشوتم کی شکتی وہ کالی رتی بن جاتی ہے۔ جو سہ گانہ مایا کوشش ہے[1]۔
اس کے بعد یچر در اس امر واقعہ کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ یہ جوڑے برہمانڈ (عالم جسمانیات)
سے باہر ہیں اور اس لیے اپنی فطرت میں شو وغیرہ کی مانند دیگر دینوی دیوتاؤں
(ارباب الانواع) سے مختلف ہیں۔ یہ دیوہ اِن تین مختلف قسم کے فرایض کو سرانجام
دینے والے خیال کیے جاتے ہیں۔ (۱) پیدائش و فنائے عالم (۲) دینوی مخلوقات
کی حفاظت (۳) آخری نجات کے طلبگار عباد کی راہبرانہ امداد۔ سنکرشن وہ دیوتا ہے
جو تمام انفرادی ارواح کی نگرانی کرتا ہوا انھیں پر کرتی سے الگ کرتا ہے[2]۔ دوسرا
روحانی رُوپ ساری مخلوقات کے منوں کی نگرانی کرتا ہوا انھیں ہر قسم کی مذہبی رسوم
کے متعلق ہدایات مخصوصہ دیا کرتا ہے۔ نیز وہ تمام انسانی ہستیوں کی پیدائش کے لیے
ذمہ دار ہے اور ان میں سے ایسی ہستیوں کے لیے بھی جو شروع سے ہی اپنا سب
کچھ بھگوان کے سپرد کر کے اس کے ساتھ بالکل ہی منسلک ہو چکی ہیں۔ انیر دُھ کے
روپ میں وہ دنیا کی حفاظت کرتا ہوا افراد انسانی کو انتہائی معرفت کا راستہ
دکھلاتا ہے[3]۔ وہ اس دنیا کی پیدائش کے لیے بھی ذمہ دار ہے۔ جو نیکی اور بدی کی
آمیزش ہے[4]۔ یہ تینوں روپ دراصل واسدیو کے ساتھ ایک ہیں۔ یہ اوتار وشنو کے
خالص اوتار ہیں۔

ان تین قسم کے اوتاروں کے علاوہ اور بھی دو قسم کے اوتار ہیں۔ جنھیں آویش
اوتار اور ساکشات اوتار کہا جاتا ہے۔ آویش اوتار پھر دو طرح کے ہیں (۱) سُتو روپ
آویش۔ جیسے پرشورام اور رام وغیرہ (۲) شکتی اوتار۔ جن میں خاص خاص موقعوں پر
بھگوان کی خاص خاص طاقتیں نفوذ کرتی ہیں۔ برہما اور شو اسی قسم کے اوتاروں
میں سے ہیں۔ یہ ثانوی آویش اوتار ایشور کی مرضی کے مطابق انسانی اشکال میں

۱۔ تمہید پنج راتر مصنفہ یچر در صفحہ ۳۶۔

۲۔ لوکاچاریہ کے تتو تریہ پر ورور سے لی ہوئی وشو کیتنیا سنگھتا سے منقول صفحہ ۱۲۵۔

۳۔ تتو تریہ میں وشو کیتنا سنگھتا کے صفحات ۱۲۶۔ ۱۲۷ پر دیکھو۔

۴۔ ایضاً صفحہ ۱۲۸۔

باب ۱۶ — جیسے رام۔ کرشن۔ حیوانی صورت میں جیسے متسیہ (مچھلی) اور نرسنگھ اور یہاں تک کہ نباتی صورتوں میں ڈنڈک بن کے ٹیڑھے درخت آم کی مانند پیدا ہوتے ہیں۔ یہ صورتیں بھگوان کے اصلی لطیف اور بالاتر از حواس روپ نہیں ہیں۔ یہ تو صرف ایشور کی اچھا کے مطابق افعال ایزدی کو ظاہر کرتے ہیں۔ اوتار کی اولین صورتیں (ساکشات اوتار) ۵۴ بھگوان کے جزو سے اُسی طرح ہی نمودار ہوا کرتی ہیں۔ جیسے کہ ایک لمپ دوسرے لمپ کے ذریعے روشن ہو جاتا ہے اور اس لیے وہ غیر دنیوی اور بالاتر از حواس فطرت کے ہیں۔ جو لوگ نجات حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ انھیں بھگوان کے انھیں برترین روپوں کی پرستش کرنی چاہیئے دوسرے اوتاروں کی نہیں۔ وشوکیسنا سنگھتا میں جس کا ذکر تتو تریہ میں آتا ہے۔ رشو۔ بدھ۔ دیاس۔ ارجن۔ پاوک اور کوبیر کو آویش اوتاروں میں شمار کرتے ہوئے طالبان نجات کو ان کی پرستش سے منع کیا گیا ہے۔ اسی تتو تریہ میں منقول ایک اور سنگھتا رام۔ اترے اور کپل کو بھی اس فہرست میں شامل کرتی ہے۔

پھر ہر ایک ویوہ سے تین تین ثانوی ویوہ پیدا ہوا کرتے ہیں چنانچہ واسدیو سے کیشب۔ نارائن۔ مہادیو۔ سنکرشن سے گووند وشنو۔ مدھوسودن۔ پردیمن سے تری وکرم۔ ومن۔ شری دھر۔ اور انیرودھ سے ہرشی کیش پدم نابھ۔ دامودر کا ظہور ہوتا ہے۔ انھیں سال کے ہر ماہ کی نگرانی کرنے والے دیوتا مانا جاتا ہے اور یہ سال کے دیوتار ایشور میں بارہ سورجوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ دیوتا دھیان لگائے جانے کے لیے وجود میں آئے ہیں۔ مزید براں اہر بدھنیہ سنگھتا میں[1] ۳۹ وبھو اوتاروں (روشن کرنے والے

---

[1] اہر بدھنیہ سنگھتا صفحہ ۴۶۔ وشوکیسنا سنگھتا کے مطابق یا تو یہ اوتار براہ راست انیرودھ سے ظاہر ہوتے ہیں یا دوسرے اوتاروں کے توسط سے۔ مثلاً برہم انیرودھ سے پیدا ہوا ہے اور برہم سے مہیشور کا ظہور ہوا ہے۔ ہیہ شرسا جو متسیہ سے نمودار ہوا ہے۔ کرشن کا ایک ظہور ہے۔ پدم تنتر کی تعلیم کے مطابق متسیہ۔ کورم۔ وراہ واسدیو سے آئے ہیں۔ نرسنگھ، ومن۔ شری رام اور پرشورام سنکرشن سے بلرام پردیمن سے اور کرشن اور کلکی انیرودھ سے نمودار ہوئے ہیں (پدم تنتر۔ ۱-۲-۳۱ وغیرہ) لیکن لکشمی تنتر کے مطابق (۱۱-۵۵) تمام وبھوانی رودھ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اوتاروں کی ایک اور قسم ارچ اوتار بھی ہے۔ جب کرشن۔ نرسنگھ وغیرہ کی مورتیوں کو وشنو رسوم کے مطابق

تجسمات ایزودی) کا ذکر کیا گیا ہے اور وہ مقاصد جن کی خاطر یہ اوتار نمودار ہوتے ہیں۔ باب ۱۲

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ سھاپن کیا جاتا ہے۔ تو ان میں وشنو کی شکتی (طاقت) نمودار ہو کر ایسے اثرات رقوئے ظاہر کرتی ہے جنھیں اہل عبادت محسوس کیا کرتے ہیں (وشنو کیشنا سنگھتا منقول از تتو تریہ) اپزدھ اپنے اس پہلو کے اعتبار سے کہ جس سے وہ تمام موجودات کو اندرونی طور پر اپنے قبضے میں رکھتا ہے انتریامی اوتار کہلاتا ہے۔ بس چار قسم کے اوتار ہوتے ہیں۔ ارچ اوتار۔ وبھو اوتار۔ آویش اوتار اور انتریامی اوتار۔ ۳۹ وبھو اوتار یہ ہیں۔ پدم نابھ دھرو۔ اننت شکتی مان۔ مدھوسودن۔ ودیادھی دایو۔ کپل۔ وشتوروپ۔ وہنگم۔ کرودھ آتمن۔ وڑھوا وکترا۔ دھرم۔ واگیشور۔ ایکارنو شائی۔ کمھتیشور۔ وراہ۔ نرسنگھ۔ پی یوش ہرن۔ شری پتی۔ کانتا من۔ راہوجت۔ کال نیمگھنا۔ پاریجات ہر۔ لوک ناتھ۔ رتناتان۔ دتاتریہ۔ نیا گرودھ شائن۔ ایک شرنگ تنو۔ وامن دیو۔ تیری وکرم۔ نر۔ نارائن۔ ہری۔ کرشن پرشورام رام ویدوِد۔ کلکی۔ پاتال شائن۔ یہ تجسیں سوبھاؤ یا فطرت کے ہونے سے اپنی اپنی صور مخصوصہ میں دھیان کے معروضات ہیں۔ جیسا کہ ساتوت سنگھتا (۱۲) اور اہر بدھنیہ سنگھتا کے (۲۶ ویں) باب میں بیان کیا گیا ہے۔ مہابھارت کے نارائنی پرب میں ہنس کمھتیشور (کورم) ایک شرنگ تنو (متسیہ)۔ وراہ۔ نرسنگھ۔ وامن۔ پرشورام۔ رام۔ ویدوِد کلکی۔ ان دس اوتاروں کا ذکر آیا ہے اور کرودھ آتمن۔ لوک ناتھ اور کانتا تمن اوتاروں کو کبھی کبھی یگیہ وراہ۔ متووی وسوت اور کام کے نام بالترتیب دیے گئے ہیں اور کام کو غالباً کبھی کبھی دھنونتری کا نام بھی دیا گیا ہے (سپحر در کی پنچ راتر صفحہ ۴۵)۔ بھاگوت پران میں بتلائے ہوئے ۲۳ اوتار (۱-۳) اوپر مذکور الصدر فہرست میں شامل ہیں۔ یہ امر مشکوک ہے۔ جیسا کہ سپحرڈر دعویٰ کرتا ہے کہ واگیشور ہی ہیہ شرسا اور شانتا تمن ہی شنکر یا نارد ہیں۔ رُوپ کی تصنیف لگو بھاگوت امرت میں جن وبھو اوتاروں کا ذکر آیا ہے۔ اوپر کی فہرست میں شامل ہیں اگرچہ ان میں سے بعض کے نام کسی قدر مختلف ہیں۔ برہم سنگھتا کی تقلید میں رُوپ کرشن کو بھگوان کی حقیقی صورت (سویم روپ) خیال کرتا ہے۔ اس کی رائے میں بھگوان کے ساتھ ایک ہونے کے سبب سے وہ خود کو مختلف صورتوں میں ظاہر کرسکتا ہے۔ اسے ایکاتم روپ اوتار کہا جاتا ہے۔ پھر یہ ایکاتم روپ اوتار بھی دو طرح کے ہوسکتے ہیں۔ سوولاس اور ستو انش۔ جب کوئی اوتار طاقتوں اور صفتوں کے لحاظ سے بھگوان سی فطرت رکھتا ہے تب اسے سوولاس اوتار کہتے ہیں۔ چنانچہ واسدیو کو سوولاس اوتار خیال کیا جاتا ہے لیکن جب اوتار نچلے درجے کی

باب ۱۲ ۴۰ ورَوریوں بیان کرتا ہے۔(۱) دنیوی صورت میں آ کر ان سنتوں کا محافظ بننے میں جو اس کے بغیر جی نہیں سکتے۔ گیتا میں اسی حفاظت کے لیے پرتیران کا لفظ استعمال کیا گیا ہے (۲) ویدک دھرم کو جس کا خلاصہ ایشور بھگتی ہے۔ دنیا میں قائم کرنے کے لیے سنتوں کے دشمنوں کو نابود کرنا۔

انتریامی (قابض القلوب) کی صورت میں بھگوان ہمارے اندر رہتا ہوا ہماری ارواح کو اپنے قابو میں رکھتا ہے۔ اسی کی تحریک پر ہی ہم برے کام کر کے نرک (دوزخ) کو جاتے ہیں یا نیک کام کر کے سورگ (بہشت) کے مستحق بنتے ہیں۔

۴۱ اور ہم کسی طرح پر بھی اس اندرونی قابض القلوب کے قبضے سے بچ نہیں سکتے۔ وہ اپنے دوسرے روپوں میں ہمارے دلوں کے اندر دھیان کا معروض ہو کر بستا ہے[1]۔ اور جب بعض مورتیاں مٹی۔ پتھر یا دھاتوں سے بنائی جا کر مناسب رسوم کے ساتھ (ستھاپن) قائم کی جاتی ہیں۔ تب ان کے اندر بھگوان بشمول اپنی خاص طاقتوں کے ظہور پذیر ہو جاتا ہے۔ انھیں ہی ارچا دتار (بت کے تجسماتِ ایزدی) کہا جاتا ہے۔ یہ اوتار پوجا کے لیے ہیں۔ جس کے ذریعے تمام مرادیں بر آسکتی ہیں۔ اس لیے بھگوان پانچ طرح کی ہستی رکھتا ہے (۱) پرا۔ اپنی حالتِ مطلقہ میں (۲) ویوہ (۳) وبھو اوتار (اولین اور ثانوی) (۴) انتریامی (۵) ارچاوتار[2]۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ طاقتیں رکھتا ہو۔ اسے سوانش اوتار کہتے ہیں۔ سنکرشن پردیمن۔ انیردھ متسیہ۔ کورم وغیرہ سوانش اوتار مانے جاتے ہیں۔ جب بھگوان کسی میں اپنی صفات کا ایک جزو ہی ظاہر کرتا ہے تب اسے آویش اوتار کہا جاتا ہے۔ نارد۔ سنک وغیرہ اسی قسم کے اوتاروں میں سے ہیں۔ اور اوتار سے مراد یہی ہے کہ بھگوان دنیا کی بھلائی کے لیے مذکورۂ بالا روپوں میں نمودار ہوا کرتا ہے۔

انش اوتار کو کبھی کبھی پرش اوتار بھی کہا جاتا ہے اور برھما۔ وشنو اور شیو وغیرہ وہیں بھگوان کی خاص خاص صفات کے ظہور کو گن اوتار کہتے ہیں)۔ وبھو اوتاروں کو عام طور پر لیلا اوتار کا نام دیا جاتا ہے۔ رہاتوت ترےنگھنا باب نہم (۷۔۴۸) اور باب دوازدہم کو دیکھو۔

[1] تتوتریہ۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔

[2] تتوتریہ کے صفحہ ۱۲۲ میں منقول وشوکسین سنگھتا سے منقولات کو دیکھو۔

باب ۱۶

اہر بدھنیہ سنگھتا میں ہم یہ بھی پڑھتے ہیں کہ سُدرشن کی طاقت سے (اُس ابزدی فکر و خیال سے جس سے دیوہ کی پیدائش ہوتی ہے۔) ایک ابزدی مقام (دھام) ظہور میں آتا ہے۔ جو علم و سرور کے مسالے سے تیار ہو کر سُدرشن کی دمک سے جگمگاتا ہے۔ وُہاں کے تمام تجربات اپنی ماہیت میں عین مسرور ہونے سے لطف دیتے ہیں اور اس روحانی اور بالاتر از حواس دنیا کے باشندے بھی اپنی فطرت میں پُر سرور ہوتے ہیں۔ ان کے جسم علم و سرور کے مسالے ہی سے تیار ہوتے ہیں۔ اس دنیا میں وہی لوگ بستے ہیں۔ جنھوں نے گزشتہ دور عالم میں نجات حاصل کی تھی۔ وہ بھگوان کے اُسی روپ کے ساتھ جڑے رہتے ہیں جس کی وہ حینِ حیات میں پرستش کے عادی تھے۔

بھگوان اپنے اونچے سے اونچے روپ میں ہمیشہ اپنی شکتی کے ساتھ جو لکشمی اور شری کہلاتی ہے ۔ رہتا ہے۔ تنوتریہ اور درور سے کی گئی اس کی تشریح میں ہم سدا اکٹھی رہنے والی ان تین دیویوں کے نام سنتے ہیں لکشمی۔ بھوما۔ نیلا۔ سیجر در وگمیندر سنگھتا اور سیتا اُپنشد کی بنا پر بتلاتا ہے۔ کہ در اصل یہ دیویاں بھگوان کی اچھا (ارادت)۔ کریا (عمل) اور براہ راست ظاہر ہونے والی طاقت (ساکشات شکتی) ہی ہیں ستیا اپنشد میں جس کی طرف سیجر در نے اشارہ کیا ہے۔ سیتا کو اس مہالکشمی کے طور پر بیان کیا ہے جو اچھا (ارادت)۔ گیان (علم) اور کریا (عمل) کی صورتوں میں دیکھی جاتی ہے۔ اس اپنشد میں سیتا کو وہ طاقت خیال گیا ہے جو بھگوان سے مختلف اور اس کے ساتھ ایک ہوتی ہوئی اپنے اندر کائنات کی تمام ذی شعور اور بے شعور مخلوقات کو جگہ دیتی ہے۔ نیز یہ لکشمی۔ بھومی اور نیلا کے روپ میں بطور برکت اور طاقت اور سورج چاند اور آگ کی شکل میں رہتی ہے نیلا (تیسری صورت) ہر قسم کی نباتات اور زمانی تعینات کے لئے ذمہ دار ہے۔[1]

---

[1] ۔ سیتا اُپنشد میں اچھا شکتی اور کریا شکتی کے متعلق خاص خاص قسم کی تعبیرات دی گئی ہیں۔ ساتوت سنگھتا (ص ۸۵) اور بارہ شکتیوں کا ذکر کرتی ہے۔ لکشمی۔ پشٹی۔ دیا۔ ندرا۔ کشما۔ کانتی۔ سرسوتی۔ دھرتی۔ میتری۔ رتی۔ تشٹی۔ اور متی دینر پنچ راتر کی سیجر در کی لکھی ہوئی تمہید ص۔ ۵۵ کو دیکھو۔ ان شکتیوں کا مسئلہ اوتار کے مسئلے سے مرتبط ہے۔

باب ۱۶

اہر بدھنیہ کے چھٹے باب میں درمیانی مخلوقات کا بیان پایا جاتا ہے۔ یہ کہا گیا ہے۔ کہ بھگوان کی شکتی بطور برترین خودی کے اس کے ساتھ مثلاً ایک بھی ہے اور مختلف بھی۔ ایشور اپنی طاقت سے اور طاقت ایشور سے جدا رہ نہیں سکتے۔ یہ دونوں مل کر پیدائش عالم کی انتہائی علت ہیں۔ جو ظہورات دیوہوں اور وِبھووں کی صورت میں منکشف ہوتے ہیں۔ پاک کہلاتے ہیں۔ کیونکہ ان پر دھیان لگانے والے یوگی اپنے مقصد کو حاصل کر لیتے ہیں دیوہ اور وبھو سے اشدھ سرشٹی (ناپاک دنیا) کی پیدائش ہوتی ہے شکتی (طاقت) دو طرح کی ہے (۱) عمل کی طاقت (۲) ہستی یا بود کا تعین کرنے والی طاقت (بھوتی شکتی)۔ اس بھوتی شکتی کو بطور تصورِ محرک (سنکلپ مئی مورتی) خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس کا اندرونی عمل مخفی ہی خود کو ان خیالات اور تصورات کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔ جو واقعی طور پر حقیقت کے انداز بن جایا کرتے ہیں۔ غیر خالص مخلوقات تین طرح کی ہے پرش۔ گن۔ کال (زمان)۔ اس میں چاروں ذاتوں کے مردوں اور عورتوں کے جوڑوں کی بستی یا وحدت خیال کیا جاتا ہے اور یہ چاروں جوڑے پرویمن کے منہ۔ چھاتی۔ رانوں اور ٹانگوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ نیز پرویمن کی پیشانی۔ بھووں اور کانوں سے زمانے کی لطیف علتی حالت اور صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ ان ہستیوں کی پیدائش ہونے پر ان کی بالیدگی اور نشوونما کا کام انیرُدھ کے حصے میں آیا۔ جس نے اپنے یوگ کے بل سے زمانے کے اصلی عنصر کو کال اور نیتی کے دوردیوں میں پیدا کیا۔ نیز اس نے گن کی اصلی شکتی سے سلسلہ وار ستو۔ رجس اور تمس پیدا کیے۔ یعنی ابتدائی طاقت بطور گن (جسے متجانس ادب میں پرکرتی بھی کہا جاتا ہے) سے پہلے ستو گن نمودار ہوا اور ستو گن سے رجس ظہور میں آیا اور رجس سے تمس کی پیدائش ہوئی۔ وہ پرویمن سے پیدا شدہ ابتدائی اور بے نشوونما گن یا پرکرتی انیرُدھ کے جوشِ شوق سے معمور ہو کر خود کو پہلے ستو میں۔ پھر رجس میں اور اس کے بعد تمس میں ارتقا پذیر کرتا ہے۔ اس لیے

۴۳

اس مسئلے کو صرف محدود معنوں میں ہی ست کریاداد کہا جا سکتا ہے کیونکہ انیرُدھ کے جوشِ شوق سے معمور ہوئے بغیر اس سے ستو۔ رجس۔ تمس کی صفات ثلاثہ کا ظہور ممکن نہیں۔

باب ۱۶

لیکن پر ومین نے اتی رُدھ کو صرف بے شعور طاقت کی نشو ونما کے لیے ہی ہدایت نہ کی تھی۔ بلکہ اُس پرش کی نشو ونما کے لیے بھی جو اس طاقت کے اندر موجود رہ کر خود کو نیتی (تقدیر) اور کال (زمانہ) کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ تقدیر اور زمانے کی بے شعور طاقت سے ستو ۔ ستو سے رجس اور رجس سے تمس کا ظہور ہوتا ہے۔ وِشنو کیشنا سنگھتا کے مطابق انیرودھ نے برہما کو پیدا کیا۔ اور برہما نے چاروں ورنوں کے مردوں اور عورتوں کو جنم دیا۔

تمس سے بُدھی ۔ بُدھی سے اہنکار ۔ اہنکار سے پانچ تن ماترا اور گیارہ اندریہ (حواس) پیدا ہوتے ہیں۔ پنچ تن ماتراؤں سے کثیف عناصر خمسہ ظہور میں آتے ہیں اور پھر ان عناصر سے باقی تمام اشیا جو ان عناصر کی مختلف صورتیں ہیں وجود میں آتی ہیں۔

یہاں پرش کا لفظ خاص معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ سانکھیہ کے معمولی معنوں میں نہیں ۔ یہاں پرش سے مراد شہد کے چھتے کی مانند روحوں کی بستی ہے۔ یہ ارواح بے آغاز واسناؤں (اصلی تاثرات) سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہ سب کی سب پر ماتما کے مظاہر اور بذاتِ خود قادرِ مطلق ہیں ۔ مگر ان میں اودیا (جہالت) اور وہ کلیش (عذاب) جو اس کی سرشت میں موجود ہیں۔ نفوذ کر رہے ہیں۔ اگرچہ ایشوری شکتی اس کے اپنے سنکلپ (خیال و تفکر) کے مطابق کام کر رہی ہے۔ یہی آتمائیں اس طرح پر ناپاک اور محدود ہو کر جیو کہلاتی ہیں۔ یہ جیو ہی ہیں۔ جو قید سے دکھی ہو کر نجات کے لیے کوشاں ہو کر آخر اسے حاصل کرتے ہیں۔ پرش ان ناپاک جیووں سے مرکب ہو کر جزوی طور پر ناپاک رہتا ہے اور اسے پاک بھی سمجھا جاتا ہے اور ناپاک بھی۔ اس پرش کے اندر تمام انسانی وجودوں کے بیج جو منو کہلاتے ہیں ۔ چھپے رہتے ہیں ۔ ان منوؤں کے اوپر کلیشوں اور واسناؤں

۴۴

۱۔ اس خصوص میں وشنو کھتنا سنگھتا اُن ویدک لوگوں پر نکتہ چینی کرتی ہے جو خدا کو ہی وجودِ واحد ماننے کی بجائے سورگ میں جانے کے لیے رسوم قربانی اور کرم میں یقین رکھتے ہوئے سنسار میں ڈوب جاتے تھے۔

باب ۱۶

عذاب اور تاثرات کا ذرا اثر نہیں ہوتا۔ یہ علیم کل اور ایزدیت سے اپنے سارے وجود میں معمور ہوتے ہیں۔ اس لیے ایشور کی مرضی کے مطابق ان کا اودیا سے تعلق ایک بیرونی شے ہے۔ ذات پات اور مرد اور عورت کے امتیاز کا بیج اساسی اور بالاتر از حواس وقیاس ہے (پرش سوکت سے مقابلہ کر کے دیکھو) اور یہ امتیاز خود منووں کے اندر پایا جاتا ہے۔ جو چار جوڑوں میں منقسم بتلائے گئے ہیں۔ اودیا سنکلپ کی روحانی تحریک کی پیروی کرتی ہے اور اسی کے باعث انفرادی ارواح جو اگرچہ بذاتِ خود پاک ہیں۔ اصلی تاثرات (واسناؤں) کی کثافات سے آلودہ ہو جاتی ہے۔ یہ ارواح وشنو بھگوان کے منشا کے مطابق باہمی تعلق اجتماع کے مرحلے پر رہتی ہیں۔ اور اس مرحلے کا نام ہی پرش (پرش پد) ہے۔ ایزدی ذات کے مظاہر ہونے کی وجہ سے یہ ارواح بجز مخلوق۔ ابداً موجود اور حقائق ہیں جو ایشور کی اپنی ہی ہستی کے اجزا ہیں۔

ایشوری سنکلپ (ایزدی تفکر) کی تحریک کی بدولت انیر دھ سے ایک شکتی (طاقت) پیدا ہوتی ہے۔ ایشور کی اچھا سے متحرک ہوئے پر مذکورۂ بالا منو اس شکتی میں نزول پا کر وہاں جنین کی مانند نشوونما پایا کرتے ہیں وشنو کی شکتی دو طرح کی ہے ایک حرکت پذیر عمل (کریا کھیا) اور دوسری ہستی کو متعین کرنے والی (بھوتی)۔ یہ دوسری شکتی اول الذکر شکتی کا نتیجہ ہے۔ یہ حرکت پذیر ایشور سے

۴۸ جو اس کا مالک ہے۔ مختلف ہے۔ اسے لکشمی۔ سنکلپ (خواہش) اور سواتنترمول اچھا نما (آزاد ارادت) کے مختلف نام دیے جاتے ہیں۔ یہ ارادت عقلی تصور کے طور پر کام کرتی ہوئی مزید ایزدی مظاہر اویکت۔ کال اور پرش پیدا کرتی ہے۔ ایشور ہر پیدائش عالم کے موقع پر اویکت کو ارتقائی میلانات۔ کال (زمانہ) کو اس کی تحریک عاملہ (کلن) اور پرش ہر ایک نوع کے تجربات کے ساتھ مرتبط کر دیتا ہے اور فنائے کلی کے موقع پر ساری طاقتیں واپس کھینچ جاتی ہے۔

ایشوری شکتی کے اندر منو کی حالتِ جنین میں گن اور کال کے حقایق موجود رہتے ہیں۔ پرم شکتی یا مشیتِ ایزدی کے عمل سے قوت زمانی

باب ۱۶

(کال شکتی) کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی لطیف شدنی ہے جو ہمہ گیر عنصر آمرہ کی نمایندگی کرتی ہے۔ یہ زمانہ (کال) اور گن شکتی کے رحم میں رہتے ہیں۔ شکتی کے متعلق یہ تصور سانکھیہ۔ پاتنجل کی پرکرتی سے اس امر میں مختلف ہے۔ کہ اس میں گن اصلی عناصر مانے گئے ہیں۔ اور کال (زمانے) کو گنوں کے عمل کے اندر ہی کسی طرح پر شامل کیا گیا ہے۔ اور چونکہ نیتی (تقدیر) کال شکتی سے پیدا ہوتی ہے۔ منو اسی زمرے میں نزول پاتے ہیں۔ اس کے بعد میتی سے ایشور کی اچھا (ارادات) کے مطابق زمانہ (کال) ہونے پر منو اس زمرے میں نازل ہوتے ہیں[ﻪ]۔ یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے۔ کہ کال اور گن ایشور کی ابتدائی شکتی کے اندر ہم بود عناصر ہیں۔ اب یہ بالقوۃ گن ہی زمانے کی راہ سے بالتدریج اپنا ظہور دکھلاتا ہے اور چونکہ ستو گن پہلے ظاہر ہوتا ہے۔ منو پہلے اسی زمرے میں نزول پاتے ہیں اور اس کے بعد جب ستو سے رجس اور رجس سے تمس نمودار ہوتے ہیں۔ تب منو بھی رجس اور تمس میں نزول پاتے ہیں۔ ستو سے رجس اور رجس سے تمس کا ظہور ایشور کے ارادی عمل کا نتیجہ ہے اور اگرچہ وشنو کی حرکت پذیر ارادت بعد میں نمودار ہونے والے تمام مظاہر کے عمل کے اندر اور اس سے بالاتر موجود رہتی ہے۔ لیکن اس پر بھی وشنو کو ستو۔ برہما کو رجس اور رُدر کو تمس کا صدر حکمران رب مانا گیا ہے۔ تمس کو بھاری (گرو)۔ تیس دار (وِشٹم بھن)

۴۶

فریب دہ (موہن) اور ساکن (اپرورتی مت) بتلایا گیا ہے۔ رجس ہمیشہ حرکت پذیر اور غمناک رہتا ہے اور ستو سے مراد روشن۔ شفاف۔ پاک از کثافت و نقایص اور خوشگوار ہے۔ ایشور کے ارادے کے مطابق صفات ثلاثہ کی نشوونما کے ساتھ ساتھ ان صفات کا ایک حصہ ایک طرح کی امتیاز ہی یکسانیت حاصل کر لیتا ہے۔

ﻪ۔ فنائے عالم کے عمل کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ایک مرحلے پر کائنات صرف کال (زمانے) میں ہی بود رکھتی ہے۔ زمانے میں نمودار ہونے والی طاقت (کال گت شکتی) کا نام کال ہے اور یہی شکتی تمام چیزوں کی محرک اور منقلب ہے۔ اہر بدھنیہ ۹۔ ۴۸۔ زمانے کو تمام چیزوں کو (دریا اور اس کے کناروں کی مانند) توڑنے پھوڑنے والا بتلایا گیا ہے۔

باب ۱۲ یہی جزو صفاتِ ثلاثہ کی وحدت (ترے گنہ)۔ ان کا موازنہ (گن سامیہ) جہالت (اودیا)۔ فطرت (سوبھاو علت (یونی)۔ غیر متغیر (اکشر)۔ بے علت (ایونی) اور علت بطور گن کے (گن یونی) ہے[1]۔

موازنے کی حالت میں گنوں کی مساوی نسبت سے یہ شرکت جو دراصل تمس کی فطرت ہے۔ تموں (جڑ) کہلاتی ہے۔ اسے ہی سانکھیہ والے پرکرتی کا نام دیتے ہیں اور بتدریج اس مرحلے پر نزول پانے والے منوسمشٹی (ڈھیر ہوا) پرش۔ علت (یونی) اور کوٹستھ (غیر متغیر) کہلاتے ہیں۔ زمانہ جو دنیا کو منقلب کرنے والا عمل ہے نتائج کے ظہور کے لیے پرش اور پرکرتی۔ میں وصل و فصل پیدا کرتا رہتا ہے۔ ایشور کی قوتِ فکر (سنکلپ شکتی) زمانہ۔ پرکرتی اور منووں کے تین حصوں والے اتحاد کے ذریعے مٹی کے ڈھیلے کی مانند علتِ مادی کا کام دیتی ہوئی ہت سے لے کر مٹی پانی تک تمام اقسام موجودات پیدا کرتی ہے۔ پانی اور مٹی کی مانند پرکرتی علت مادی یا ارتقائی ہے۔ اور پرش نہ بدلنے والی حقیقت ہے۔ جو صرف اپنے قرب سے ہی اس عمل تعلیل میں معاون ہوتا ہے۔ زمانے کا وجود کیا ہے پرش اور پرکرتی دونوں کے اندر حرکت لانے والا عمل ہے۔ پرکرتی۔ پرش اور کال کی تثلیث آئندہ نمودار ہونے والے مظاہر کی

۷۴ نشو ونما کی بنیاد ہے۔ اس تثلیث میں پرکرتی وہ علت ارتقائی ہے جو قلب ماہیت میں سے گزرتی ہے اور پرش اگرچہ بذاتِ خود ساکن ہے تو بھی اس کا قرب محض ہی قلب ماہیت کا موقع پیش کرتا ہے اور زمانہ وہ اندرونی قوت محرکہ ہے۔

[1] ۔ یہ جملہ کچھ مبہم سا ہے۔ کیونکہ یہ سمجھنا مشکل ہے۔ کہ کس طرح گن جزوی طور پر یکسانیت حاصل کر لیتے ہیں۔ غالباً اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ جب گن عمل تخلیق کے لیے آگے بڑھتے ہیں۔ تب گنوں کے بعض اجزا اپنے امتیازی خواص کا اظہار کرنا چھوڑ کر خود کو ایک دوسرے کی مانند دکھلانے لگتے ہیں۔ اس مرحلے پر صرف ان ارتقا پذیر صفات کے امتیازی خواص مٹ جانے پر وہ سب کے سب تمس کے ساتھ ایک سے معلوم ہوتے ہیں اور جس نسبت سے ستو تمس کی مشابہت اختیار کرتا ہے اسی ہی مقدار سے تمس بھی رجس کے مشابہ ہو جاتا ہے۔

جو بطور اندرونی علتِ ترکیبی کے کام کرتا ہے۔ لیکن یہ اسباب بذاتِ خود تثلیث کو نشوونما دینے کے لیے کافی نہیں ہیں۔ یہ تثلیث ایشور کی روحانی فاعلیت کے سبب ہی ارتقائی رخ پر نشوونما پاتی ہے۔ پرش کو ادھشٹان کارن اور زمانے کو اصول عمل داخلی اور ایشور کے روحانی عمل کو وہ اندرونی اور برتر فاعل مانا گیا ہے۔ جس میں علتی تثلیث اپنا اساسی اصولِ محرک حاصل کرتی ہے۔ اس نشوونما کے درجہ اولین پر مہت نمودار ہوتا ہے جیسے ودیا۔ گوہ۔ یونی۔ براہمی۔ ودھو۔ ورِدھی۔ متی۔ مدھو۔ اکھیاتی۔ ایشور۔ پرگیا کے مختلف ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تمس۔ ستو اور رجس کے غلبے کے مطابق اور نیز ان اوقات کے موافق جن میں تمس۔ ستو اور رجس کے مظاہر مخصوصہ نمودار ہوتے ہیں۔ مہت لوکال بدھی اور پران کہا جاتا ہے۔ لمحات ولحظات وغیرہ کی صورت میں زمانہ کثیف (کال) اور تفکر کا عمل عاقلانہ (بدھی) اور عمل ارادت (پران) کو بھی مہت کے امتیازاتِ سہ گانہ کہہ سکتے ہیں اور یہاں اس امر کا بھی خاموش اشارہ پایا جاتا ہے۔ کہ زمانے کی راہ سے خیال اور ارادت کے اعمال گویا ایک منصوبہ رکھتے ہیں۔ زمانی عنصر ہی خیال اور ارادت کو باہم ملاتا ہے۔ کیونکہ زمانے کو کلن کارن یعنی علتِ ترکیبی مانا گیا ہے۔ مہت کا ستو پہلو نیکی (دھرم)۔ علم (گیان) اور عدم رغبت (بیراگیہ) اور تمام قوائے نفسی (ایشوریہ) کی صورتوں میں نمودار ہوتا ہے۔ اور ان کے متضادات مہت کی اس حالت میں پائے جاتے ہیں جو تمس کے ظہور سے تعلق رکھتی ہے۔

مہت کے عمل ارتقائی کے ساتھ ساتھ اس میں منو جنم لینے لگتے ہیں۔ مہت سے اور مہت میں وہ حواس نمودار ہو آتے ہیں۔ جن کے ذریعے اشیا کو موجود یا غیر موجود جانا جاتا ہے۔ اس کے بعد مہت سے اور مہت میں ایشور کی روحانی تحریک سے اہنکار کا ظہور ہوتا ہے۔ اس اہنکار کو ابھمان۔ پرجاپتی اور بودھا کے نام بھی دیے جاتے ہیں۔ ستو رجس اور تمس کے غلبے کے مطابق اہنکار بھی تین طرح کا ہے۔ ویکارک۔ تیجس اور بھوتادی۔ اہنکار خود کو ارادے غصے۔ لالچ۔ من اور خواہش (ترشنا) کے رویوں میں ظاہر کرتا ہے۔ اہنکار کی پیدائش پر منو اس میں جنم لیتے ہیں۔ اور اہنکار سے منوؤں کی وہ سوچنے والی حس جینبنا تمک اندریہ) پیدا ہوتی ہے

باب ۱۶

جسے منس کہتے ہیں۔ اسی مرحلے پر ہی منو پہلے پہل سوچنے کے قابل ہوتے ہیں۔ اہنکار کے تمس پہلو سے وہ شبد تن ماترا ظہور میں آتی ہے۔ جس سے آکاش نمودار ہو جاتا ہے۔ آکاش کا تعلق شبد (آواز) سے ہے اور یہ تمام اشیا کو سمائی دیتا ہے۔ آکاش سے مراد وہ مکان ہے جس کا تعلق شبد (آواز) کے ساتھ مانا جاتا ہے۔ آکاش کی نموداری پر منو اس میں نزول پاتے ہیں وِکارک اہنکار سے شنوائی اور گفتار کے آلات پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس مرحلے پر منو بھی ان حواس کے تعلق میں آجاتے ہیں اور اس کے بعد ایشور کی روحانی خواہش کے مطابق بھوتادی اہنکار سے لمس کی قوت پیدا ہو کر ہوا (وایو) کو وجود میں لاتی ہے۔ ایشور کی روحانی اچھا ہونے پر ویکارک اہنکار سے لمس کی حس علمی (گیان اندریہ) اور ہاتھ کا عضو فعلی (کرم اندریہ) ظہور میں آتے ہیں۔ اس درجے پر منو بھی ان دو آلات علمیہ و فعلیہ کے تعلق میں آتے ہیں۔ پھر بھوتادی اہنکار سے روپ تن ماترا پیدا ہو کر کثیف روشنی و حرارت پیدا کرتی ہے۔ اس کے بعد ویکارک اہنکار سے دیکھنے والی آنکھ اور چلنے والے پاؤں کی پیدائش ہونے پر منو ان سے ربط پاتے ہیں۔ پھر بھوتادی اہنکار سے رس ماترا نمودار ہو کر اپنے اندر سے پانی پیدا کرتی ہے اس سے آگے چل کر ویکارک اہنکار سے حس ذائقہ اور عضو تناسل نمودار ہونے پر منو ان کے تعلق میں آتے ہیں بھوتادی سے گندھ تن ماترا اور پرتھوی (خاک) کی پیدائش ہونے پر ویکارک اہنکار حس شامہ اور مقعد (گدا) کا ظہور ہوتا ہے اور ایشور کی روحانی اور تخلیقی خواہش کے مطابق اس مرحلے پر منو بھی اس زمرے میں داخل ہو جاتے ہیں۔

۴۹

یہاں جو عمل نشو و نما بیان ہوا ہے۔ وہ بتلاتا ہے۔ کہ مادے کے ہر زمرے کے ساتھ ایک حس علمی اور ایک عضو فعلی ظہور میں آیا کرتے ہیں اور جملہ اقسام مادہ کی آخری نشو و نما ہو چکنے پر دس حواس علمیہ و فعلیہ جوڑوں میں پیدا ہو جاتے ہیں اور جب فنائے عالم کا وقت آتا ہے۔ تب مادے کی ہر قسم کی فنا کے ساتھ ساتھ متعلقہ جوڑا بھی نابود ہو جاتا ہے۔ اس کے یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ ہر ایک مرحلے پر اقسام مادہ اور حواس علمیہ و فعلیہ کے درمیان تعاون پایا جاتا ہے۔ آتمائیں جب

باب ۱۲

ارتقا کی ترقی پذیر ترتیب کے مطابق نشوونما پاتی ہیں۔ تو وہ مادے کی اقسام مختلفہ میں نزول پاتی ہے اور اسی احتمال غالب کے یہ معنی ہیں کہ آتمائیں شروع سے ہی اقسام مادہ کی نشوونما کے ساتھ تعلق رکھنے کے سبب سے آسانی کے ساتھ خود کو حواس اور ان کے معروضات کے ساتھ مرتبط کر سکتی ہیں۔ جب تمام اقسام مادہ اور حواس عشرہ نشوونما پا چکتے ہیں تو منس۔ اہنکار اور بدھی سے قوت تخیل۔ قوت ارادہ اور پانچ قوائے حیات (پران) کی پیدائش ہوتی ہے اور پھر ان کی نشوونما سے وہ تمام عناصر نمودار ہو آتے ہیں۔ جن کا تعاون مقرون[1] شخصیت کی بناوٹ کے لیے ضروری ہے۔ اور فنائے عالم کے وقت ارتقائی نشوونما کے عمل کے بالکل برعکس عمل وقوع میں آیا کرتا ہے۔

مذکورۂ بالا منو اپنی عورتوں میں کئی بچے پیدا کرتے ہیں۔ جو مانو کہلاتے ہیں اور ان مانوؤں سے جو مزید اولاد ہوتی ہے۔ وہ چار ورنوں والے نئے مانو کہلاتے ہیں ان میں سے جو سو سال تک سچے امتیازی علم کے ساتھ کرم کرتے ہیں۔ انھیں ہری کی برترین شخصیت میں دخل نصیب ہوتا ہے اور جو صلے کی غرض سے کام کرتے ہیں وہ اپنے اپنے اعمال کے مطابق بار بار جنم لیا کرتے ہیں۔ جیسا کہ بیشتر مذکور ہو چکا ہے۔ منوؤں کو اصلی کوٹستھ پرش کی انفرادی صورتیں خیال کیا جا سکتا ہے۔ تمام جیو وِشنو کے اپنے خود بخود نشوونما پانے والے وجود کے اجزا کے سوا کچھ نہیں ہیں (بھوتی انش)۔ پرکرتی جسے اودیا بھی کہا جاتا ہے۔ عمل پیدائش کے وقت خود کو مینھ کے مانند برسا کر اناج پیدا کرتی ہے۔ فنائے عالم کے وقت سکھانے والی طاقت ہو جاتی ہے وہی پرکرتی اب برستے ہوئے بادلوں کے روپ میں نمودار ہو کر اناج پیدا کرتی ہے۔ پرکرتی سے پیدا شدہ خوراک کو کھا کر جب افراد انسانی علم کامل کی

۵۰

[1] جب بھوتادی اہنکار تجس اہنکار کے ساتھ مل کر کام کرتا ہے۔ تب اس سے یکے بعد دیگرے شبد۔ سپرش روپ۔ رس۔ گندھ کی پانچ تن ماترائیں پیدا ہوتی ہیں اور پھر ان میں سے ہر ایک سے آکاش۔ وایو۔ تیجس۔ اپ (پانی)۔ اور پرتھوی یہ پانچ عناصر خمسہ ظہور میں آتے ہیں اور پھر تجس اور ویکاریک اہنکار سے پانچ حواس علمیہ اور پانچ حواس فعلیہ پیدا ہوتے ہیں۔

ابتدائی حالت سے گر پڑتے ہیں ۔ ایسی حالت میں اصلی بنو ان لوگوں کو راہنمائی کے لیے جو اپنی اصلی حالت ہمہ دانی کو کھو چکے ہیں ۔ شاستروں کو رچتے ہیں ۔ تب سے اپنے برترین مقصد حاصل کرنے کا صرف یہی ایک راستہ کھلا ہوتا ہے ۔ کہ لوگ شاستروں کی راہنمائی[۱] کے پیرو ہوں ۔ اس طرح ایسا معلوم ہوتا ہے ۔ کہ وشنو کی شکتی بطور گیان (شعور) ۔ آنند (سرور) اور کرم (عمل) دو حصوں میں بھٹ کر خود ہی بھاوک (عالم) اور بھاویہ (معلوم) ہو جاتی ہے ۔ اول الذکر جزو بھگوان کا عمل تفکر ہے اور موخر الذکر جزو اسی عمل تفکر کا معروض بن کر ظہور میں آتا ہے ۔ اس سے آگے پاک اور ناپاک مخلوق کی پیدائش ہوتی ہے چاروں متووں کا کوٹستھ پاک اور ناپاک مخلوق کے درمیان مقام رکھتا[۲] ہے ۔ بھگوان کی سدرشن شکتی کے دائرے سے باہر کوئی شے بھی نہیں ہے ۔

ایشور کے ساتھ جیووں کے تعلق کے مرکزی سوال کے بارے میں پنچ راتر اور اہر بدھنیہ کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ فنائے عالم کے وقت جیو ایشور کی طرف واپس لوٹ کر اس کے اندر بالقوۃ حالت میں رہتے ہیں اور نئی پیدائش کے وقت پھر اس سے جدا ہو جاتے ہیں ۔ لیکن نجات کی حالت میں وہ ایشور میں اس طرح سما جاتے ہیں کہ پھر کبھی اس سے باہر نہیں آتے لیکن اگرچہ جیو ایشور میں داخل ہو جاتے ہیں ۔ مگر اس کے ساتھ ایک نہیں ہو جاتے ۔ بلکہ اس سے جداگانہ ہستی رکھتے ہیں یا وشنو کے مسکن بیکنٹھ میں جو اکثر اوقات اس کے ساتھ ایک سمجھا جاتا ہے ۔ دخل پاتے ہیں ۔ غالباً یہ وہی حالت ہے جسے اکثر مقامات پر سالوکیہ مکتی کا نام دیا گیا ہے ۔ اہر بدھنیہ کے چودھویں باب میں مکتی کے معنی حصولِ الوہیت بتلائے گئے ہیں (بھگوت مئی مکتی[۳]) اس ۵۱

[۱] ۔ اس کے ساتھ یہودیوں کے اس مسئلے کے ساتھ مقابلہ کرو ۔ جو بہشت سے انسان کے گرنے کے متعلق ہے جیسا کہ سچر درنے پنچ راتر کی تمہید کے صفحہ ۷۰ پر اشارہ دیا ہے ۔

[۲] ۔ اس کے ساتھ گوڑیہ کی تعلیمات کا مقابلہ کرو جو جیو کو ایشور کی وہ تٹستھ شکتی بتلاتی ہیں ۔ جو انتر نگا اور بھرنگا شکتی کے درمیان ہے ۔

[۳] ۔ ایضاً چودھواں باب ۳ ۔ ۴ اور ۱۲ ۔

مکتی کے حصول کا وسیلہ وہ نیک کام ہیں۔ جو خود غرضانہ مقاصد کے لیے نہ کیے جائیں۔ جیووں کے متعلق بتلایا گیا ہے۔ کہ ازلی۔ غیر محدود۔ شعور خالص و سرور اور زیادہ تر ایشوری فطرت سے ملتے جلتے ہیں۔ مگر باوجود ان صفات کے ایشور کی روحانی طاقت کو ہی ان کی ہستی کا چشمہ بتلایا گیا ہے (بھگود بھاوتہ سدا) یہ تصور اور بھی وضاحت حاصل کرتا ہے جبکہ یہ کہا جاتا ہے کہ بھگوان کی بھاویہ اور بھاوک شکتیوں کے پہلو بہ پہلو ایک اور شکتی بھی ہے۔ جسے ہم شکتی کہتے ہیں۔ جس کے متعلق ہم گیتا میں بطور کھشیتر گیہ شکتی اور گوڑیہ مت میں تٹستھ شکتی کے ناموں سے سنتے ہیں۔ بھگوان کی پیدا کرنے۔ قائم رکھنے اور فنا کرنے کی قوائے ثلاثہ کے علاوہ وہ اور بھی، چوتھی اور پانچویں طاقتیں رحمت (انوگرہ) اور ناراضگی (نگرہ) کی رکھتا ہے۔ بھگوان بذاتِ خود کامل ہے۔ کوئی غیر حاصل شدہ مقصد نہیں رکھتا۔ اس کی آزادی بے داغ ہے لیکن بطور بادشاہ اپنا کھیل کھیلتے وقت جس طرح چاہتا ہے کرتا ہے۔ (کریڑا) بازی۔ کے اس خیال کو گوڑیہ مت میں لیلا کہ کر دُہرایا گیا ہے۔ یہ اس کے سارے کھیل اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ یہ بھگوان کے اس فکری فعلیت کے ظواہر ہیں جیسے سُدرشن کہا گیا ہے۔ وہ اپنی ناراضگی کی لیلا کرتا ہوا جیو کی قدرتی حالت کا سوانگ بھر کر اپنی غیر محدودیت کی بجائے ایک جزو لاتجزی بن جاتا ہے۔ قادرِ مطلق ہونے کی بجائے عاجز اور علیم کل ہونے کی بجائے ایک بڑا جاہل۔ بن کر بہت تھوڑا علم رکھتا ہے۔ یہی تین کثافات اور ہونے کی تین قیود ہیں۔ اس چھپانے والے عمل کی بدولت جیو جہالت۔ خودی۔ الفت و نفرت وغیرہ کے کلیش (عذاب) سہتا ہے۔ جہالت اور جذبات سے دکھی ہو کر اور مرغوب کو اختیار اور نامرغوب کو ترک کرنے کے میلان سے اکسایا ہوا وہ ایسے کام کیا کرتا ہے۔ جو مفید اور مضر نتائج پیدا کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ بار بار جنم لیتا ہوا مختلف قسم کی داناؤں (اصلی تاثرات) سے ستایا جاتا ہے۔ اس قید اور اس کے ضرر۔ ہنزادو کی طاقت ہی پیدائش۔ قیام اور فنا کی طاقتوں کو ابھار کر جیووں کے کرموں کی سزا و جزا کے لیے بندوبست کرتی ہے اور چونکہ یہ قید بھگوان کے اس سزاعانہ عمل

۸۱

(لیلا) کا نتیجہ ہے۔ جو زمانے سے پہلے ہستی رکھتا ہے اور بے آغاز ہے۔ اس لیے یہ قید بھی بے آغاز ہے اور قید کے متعلق مذکورہ بالا بیان کہ یہ ایک خاص وقت پر اصلی فطرت سے گر جانے کے سبب سے وقوع میں آتی ہے۔ صرف تشریح حالت کی غرض سے ہے۔ بھگوان اپنی قوتِ رحمت (انوگرہ) سے جیو کی دکھی اور مغموم حالت پر رحم کھا کر اسی کے لیے کرموں کا سلسلہ بند کر دیتا ہے۔ بھگوان کی رحمت سے نیک و بد اعمال اور ان کے مفید و مضر نتائج کے رک جانے پر جیو مکتی کا خواہش مند اور جذبۂ بیزاری سے متحرک ہو کر ویویک (امتیازی علم) حاصل کرنے میں مصروف ہوتا ہے۔ تب وہ شاستروں اور گوراؤں کی طرف رجوع کر کے سانکھیہ اور یوگ کے بتلائے ہوئے راستے پر گامزن ہوتا ہے اور بالآخر وشنو کے انتہائی مسکن میں داخل ہونے کی غرض سے ویدانت کا گیان حاصل کرتا ہے۔

لکشمی بھگوان کی ابدی اور انتہائی طاقت خیال کی جاتی ہے۔ اسے گوری۔ سرسوتی۔ اور دھینو کے نام بھی دیے جاتے ہیں۔ یہی برترین طاقت ہی تو خود کو سنکرشن۔ پردیمن اور انیرُدھ کے روپوں میں ظاہر کرتی ہے۔ یہ جداگانہ طاقتیں اپنا ظہور دکھلانے پر ہی دیکھی جا سکتی ہیں۔ لیکن اپنے عدم ظہور کی حالت میں بھی بھگوان کے اندر اس کی عظیم اور برتر طاقت لکشمی کے طور پر موجود رہتی ہے۔ یہی لکشمی ہی تو برہما۔ وشنو اور شو کہلاتی ہے۔ ویکتی۔ اویکتی۔ پُرش۔ کال یا سانکھیہ اور یوگ یہ سب کے سب لکشمی ہی نمائندگی پاتے ہیں۔ لکشمی وہ برترین طاقت ہے۔ جس میں اور تمام طاقتیں تحلیل پاتی ہیں۔ دوسری طاقتوں سے تمیز کرنے کی غرض سے اسے کبھی بار پانچویں طاقت کہا جاتا ہے نجات یافتہ روح اسی لکشمی میں داخل ہوا کرتی ہے۔ جسے بھگوان کا برترین مقام (پرم دھام) یا اعلیٰ ترین برہم (پرم پد) کہا جاتا ہے۔ اس شکتی کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ یہ سرور کا اندرونی احساس رکھتی ہے مگر اس کی فطرت ہی سرور ہے۔ اسے ہی وشنو کا بھاؤ رُوپ اور اجل (انورافشاں) کہا جاتا ہے۔ یہی شکتی ہی پیدائش۔ قیام۔ فنا۔ رحمت اور ناخوشی کے مذکورہ بالا افعال خمسہ کرتی ہے۔ اس شکتی کے ساتھ مل کر ہی برہمہ برترین وشنو ہو کر

اُس نچلے وشنو پر امتیاز حاصل کرتا ہے۔ جو صرف پرورش کا ہی کام کرتا ہے۔ یہ شکتی اگرچہ باہر سے دکھائی نہیں دیتی۔ لیکن یہ اندرونی طور پر سدا جنبش کی حالت میں رہتی ہے۔ یہ اندرونی جنبش و حرکت اس قدر لطیف ہے۔ کہ وہ سمندر کی مانند سکونِ کامل ظاہر کرتی ہے۔ چنانچہ شکتی کو وشنو کی مایا بھی کہتے ہیں۔ اسی طاقت کا ایک حصہ بھاویہ اور بھاوک شکتی صورت اختیار کرتا ہے۔ آخرالذکر شکتی سدرشن کہلاتی ہے۔ بھاویہ شکتی خود کو دنیا کی شکل میں ظاہر کرتی ہے اور اس کے معروضی معنی دنیا کے ہی ہیں۔

وہ عمل تفکر جس کے ذریعے تصور خود کو معیاری دنیا میں بطور خیال اور اس کے معنی اور خارجی دنیا بطور معروض کے ظاہر کرتا ہے۔ سدرشن شکتی کا نچوڑ ہے۔ جب معروض کی تمام بیرونی حرکت کو ایک نقطہ میں ہی خیالاً جان لیا جاتا ہے۔ تب اس کے اندر سدرشن شکتی یا ایشور کے برترین عمل تفکر کا ظہور دیکھا جاتا ہے۔ خارجی دنیا کی کل تعلیل سدرشن شکتی کے ایک انداز کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس طرح نہ صرف فطرت کے عالم خارجی کی حرکات اور حرکات گفتار بلکہ وہ موضوعی معروضی تحریک جس کے ذریعے یہ دنیا تفکر و گفتار میں مربوط رہتی ہے۔ سدرشن شکتی کے ہی مظاہر ہیں۔ صفات یا اعمال یا ان دونوں کے تمام بیانات و ظواہر ایشور کی سدرشن شکتی کے ہی مظاہر ہیں۔ ہمارے الفاظ ہستی کے صرف ان دو پہلوؤں کو ہی ظاہر کر سکتے ہیں۔ اس لیے وہ صرف سدرشن کی طرف جو ایشور کی صفت ہے اشارہ دیتے ہیں۔ مگر وہ ایشور کی ذات کو بیان نہیں کر سکتے۔ اس لیے الفاظ ایشور کی ذات کا علم نہیں دے سکتے۔ یہ ممکن ہے۔ کہ نقطہ بطور ایک رمزی علامت کے اپنے اندر کل موجودات رکھتا ہوا اپنے اندر تمام طاقتوں کی نمایندگی کرتا ہو۔ لیکن ہر حالت میں خواہ یہ اپنے اندر تمام کائنات کو نگل کر اسے اپنے اندر جذب کرنے اور ایشور کے ساتھ ایک ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ مگر ایشور کے ساتھ یہ وحدت ایشور کی سدرشن شکتی کے ذریعے ہی ممکن الحصول ہے اور

باب ۱۶

لفظ و فکر کے ذریعے ایشور کی ذات میں داخلہ یا اس کا کشف صرف اس سدرشن شکتی کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے جو لکشمی کا ایک جزو ہے۔ وصال ایزدی کے معنی صرف وصال سدرشن یا لکشمی میں داخل ہونے کے ہی ہیں۔

پرستش (نمہ) کے معنی یہ ہیں۔ کہ جب انسان دانشمندانہ تنویر حاصل کر لیتا ہے۔ تو وہ خود بخود ہی بھگوان کو اپنا مالک سمجھنے لگتا ہے۔ کسی کی عظمت اُس سے پہلے زمانے کی زندگی اور صفات پر انحصار رکھتی ہے۔ صرف پرماتما ہی اعلیٰ اور برتر ہے اور سب کچھ ادنیٰ ہے۔ ادنیٰ کا اعلیٰ کے ساتھ یہی تعلق ہے۔ کہ ادنیٰ اعلیٰ کے لیے جیتا اور اس پر انحصار رکھتا ہے۔ اس تعلق کا نام شیش شیشتا ہے۔ دونوں کا یہی تعلق ہے۔ کہ پہلا پرستار ہو اور دوسرا پوجا جائے (نانتری نانتویہ بھاؤ) سچی پرستش وہی ہے۔ جو اس تعلق کی وجہ سے خود بخود ہوتی ہوئی اپنے اندر کوئی محرک نہ رکھتی ہو۔ بس ایک یہی خیال ہو۔ کہ ایشور مجھ سے بہت ہی برتر ہے اور میں اس کے مقابلے میں ایک بالکل ہی ادنیٰ سی ہستی ہوں۔ یہ عمل پرستش نہ صرف اسے ایشور کی طرف لے جاتا ہے بلکہ ایشور کو بھی اس کی طرف لاتا ہے۔ دیگر کسی قسم کے محرک کی موجودگی پرستش کے اثر کو زائل کر دیتی ہے یہ پرستش پرپتی کا پہلا جزو ہے۔ پرپتی کے معنی بھگوان سے اپنے لیے حفاظت طلب کرنا ہیں۔ بے ابتدا اصلی ارتسامات (واسناؤں) کی موجودگی۔ طاقت کی قلت و ناچیزی اور کثافت کے ساتھ کے تعلق کے سبب انسان کی قوت علم و حکمت مسدود ہو جاتی ہے اور جب وہ اپنی اس کمزوری سے پوری آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔ تب اس کے اندر کارپنیہ (عجز و انکساری) کا ظہور ہوتا ہے۔ اپنی خود مختاری کا احساس اس صفت انکسار کے حق میں ایک بڑی رکاوٹ ہے۔ یہ ایمان عظیم کہ ایشور کی ذات برتر ہمیشہ ہی رحیم ہے۔ مہا وشواس کہلاتا ہے اور یہ خیال کہ ایشور غیر جانب دار ہے اور اپنے عطیات ہمارے اعمال کے مطابق دیتا ہے۔ اس صفت کی نشو و نمائیں حائل ہوتا ہے اور یہ عقیدہ کہ چونکہ وہ رحیم کل اور قادر مطلق ہے وہ ضرور ہی ہماری حفاظت

۵۴

کرے گا۔ ایشور کی قوت حفاظتی میں ایمان بڑھتا ہے اور یہ خیال کہ وہ بے صفات ہے اور ہماری کسی فریاد کی پروا نہیں رکھتا۔ اس صفت کی نشوو نما کو روکتا ہے اور بھگوان کو اپنا برترین مالک اس طرح مان لینا کہ کسی طرح سے بھی اُس کے احکام کی خلاف ورزی نہ ہونے پائے۔ فرمانبرداری (پراتی کولیہ۔ ویراگیہ) کی صفت کو جنم دیتا ہے۔ ایشور کی سیوا اس طریق پر کرنا جو شاستروں کے مطابق نہ ہو۔ اس صفت کے ظہور کو روکتا ہے اور ایشور کی مرضی کے مطابق کام کرنے کا مصمم ارادہ اس عقیدے کے ساتھ کہ دنیا کی تمام ذی حس و بے حس موجودات ذات ایزدی کے ہی اجزا ہیں۔ اطاعت کی صفت پیدا کرتا ہے اور دنیا کی موجودات کے حق میں دشمنی کا میلان اس صفت کی نشوونما میں حایل ہوتا ہے۔ ایشور کی سچی پرستش (نمہ) میں تمام مذکورۃ الصدر صفات کا موجود ہونا ضروری ہے۔ حقیقی پرستش کے ساتھ اس یقین کا ہونا ضروری ہے۔ کہ تمام چیزوں کے متعلق قبضے کا خیال جو ہمارے بے آغاز جبلی جذبات وخواہشات کا نتیجہ ہے۔ بالکل جھوٹا ہے اور نیز عابد کو محسوس کرنا چاہیے۔ کہ نہ تو وہ خود مختار ہے اور نہ کوئی شے اُس کی ہے۔ اپنی پرستش نذر کرنے کا صحیح جذبہ پیدا کرنے کے لیے اسے یہ یقین درکار ہے "میرا جسم۔ میری دولت۔ میرے رشتہ دار میرے نہیں بلکہ بھگوان کے ہیں"۔ عابد کو اس امر کا احساس ہونا چاہیے۔ کہ پرستش کا یہ طریق واحد ہی اعلیٰ ترین کشف کا موجب ہو سکتا ہے۔ کہ وہ اپنے آپ کو بھگوان کے آگے سونپ کر بھگوان کو اپنی طرف کھینچا کرے۔ اس لیے پرستش کے معنی یہی ہیں۔ کہ وہ اپنے آپ مٹا کر بھگوان کی نذر کر دے اور اپنے لیے کچھ بھی باقی نہ رکھے۔ دنیا ایشور سے نمودار ہو کر اسی کے اندر لاینفک طریق پر موجود رہتی ہے۔ اس لیے وہ اس دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی۔ اور عابد کو ہر دم خدا کی عظمت کو اس کے تمام پہلوؤں سے محسوس کرتے رہنا چاہیے۔

برہپتی یا نیاس یا شرناگتی کے ذریعے ایشور کی رحمت حاصل کرنے کی تعلیم کا مسئلہ ستائیسویں باب میں بھی بیان ہوا ہے اور فی الواقع ان صفات۔

باب ١٦ کا تقاضا کرتا ہے جن کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ یہاں شرناگتی سے مراد تائید ایزدی کے لیے اس یقین کے ساتھ دعا مانگنا ہے کہ عابد گناہ و تقصیر میں ڈوبا ہوا بالکل ہی بے بس ہے اور ایشور کی رحمت محافظ کے سوا وہ کلیتہً گیا گزرا ہے جو شخص اس طریق پر پتی پر گامزن ہوتا ہے وہ کسی اور تدبیر کے بغیر ہی تمام ریاضات۔ قربانیوں۔ تیرتھ یاتراؤں۔ دانوں کا پھل پاتا ہوا بڑی آسانی کے ساتھ نجات حاصل کرتا ہے۔ مزید براں یہ بھی کہا گیا ہے۔ کہ پرپتی کی راہ پر چلنے والے عابد کا صرف یہی کام ہے کہ وہ اپنی قطعی بے بسی کے احساس کے ساتھ ساتھ ایشور پر کلی انحصار کی حالت میں استقلال کے ساتھ قایم رہے۔ اسے سوائے اس کے اور کچھ بھی کرنے کی ضرورت نہیں کہ وہ خود کو عابدانہ حالت میں رکھے۔ باقی سب کچھ ایشور خود ہی کرے گا۔ اس لیے پرپتی علم تدبیر (اُپائے گیان) ہے۔ تدبیر (اُپائے) نہیں۔ یہ ایک ایسی ذہنی حالت ہے۔ جس میں کچھ کرنا نہیں پایا جاتا۔ یہ گویا ایک کشتی کی مانند ہے کہ جس میں مسافر صرف بیٹھا رہتا ہے اور ملاح اسے چلایا کرتا ہے۔

٥٦ خالص پیدائش کے عمل کے متعلق یہ بتلایا گیا ہے۔ کہ پرلے (فنائے عالم) کی حالت میں تمام معلولات حالت اخفا میں چلے جاتے ہیں اور کسی قسم کی بھی حرکت نہیں ہوا کرتی۔ اور پرماتما کی مذکورۂ بالا صفات ستہ یعنی گیان۔ شکتی۔ بل۔ ایشوریہ۔ ویریہ اور تیجس۔ ہوا کے ایک بھی جھونکے کے بغیر آسمان کی مانند سکون مطلق کی حالت میں رہتی ہیں۔ طاقتوں کے اس طرح بحالت سکون مجتمع ہونے کا نام ہی لکشمی ہے۔ جو گویا بصورت خلا موجود ہوتی ہے اور یہ خود بخود ہی نمودار ہونے کی خواہشمند ہو کر حرکت پذیر اعمال میں بدل جاتی ہے۔ ایشور کی اس طاقت کو اگرچہ ایشور سے متمیز کرنا چاہیے پھر بھی اس کو ایشور کی ذاتی فطرت کہا جا سکتا ہے۔ اور یہ حرکت پذیر صورتوں میں نمودار ہونے پر ہی بطور طاقت (شکتی) جانی جا سکتی ہے۔ اپنی بالقوۃ حالت میں یہ ایشور سے تمیز نہیں کی جا سکتی

باب ۱۶

ایشور کی ان صفات کو پرکرتی کی ان صفات کے ساتھ مخلوط نہیں کرنا چاہیے جو بہت ہی ادنیٰ طبقہ پر غیر خالص مخلوق کی پیدائش کے وقت ارتقا پذیر ہوا کرتی ہیں۔

دیُوہوں کے متعلق بتلایا ہے۔ کہ سنکرشن اپنے اندر ساری کائنات کو اُس تِل (ذرا سے داغ) کی صورت میں رکھتا ہے۔ جو بالوں کو جدا کرنے پر پیدا ہوتا ہے (تِل کالکا)۔ اس حالت میں کائنات سنکرشن کے اندر ابھی مخفی صورت میں رہتی ہے۔ وہ کل موجودات کا سہارا ہے (اشیش بھون دھرا[^1]) منو۔ کال (زمانہ) اور پرکرتی پردیمن سے ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ پردیمن[^2] کا ہی اثر ہے۔ کہ لوگ شاستروں کے مطابق کام کرتے ہیں[^3]۔ انیرُدھ جسے مہا وشنو بھی کہتے ہیں۔ طاقت و قوت کا دیوتا (رب النوع) ہے اور صرف اسی کی کوششوں سے ہی دنیا کی پیدائش و قیام ممکن ہوتے ہیں۔ اسی کے دم سے ہی دنیا کی نشوونما ہوتی ہے[^4]۔ اسی کی بدولت ہی دنیا بے خوف و خطر رہتی ہے اور آخری نجات بھی ممکن ہوتی ہے۔ شنکر کے بیان کے مطابق سنکرشن انفرادی روح کی علامت ہے اور پردیمن من کی اور انیرُدھ اہنکار (انانیت[^5]) کی علامات ہیں۔ مگر اس قسم کے خیال پنچ راتر کے موجودہ ادب میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ وشوکسینا سنگھتا میں جو تتو تریہ میں منقول ہے۔ یہ بتلایا گیا ہے کہ سنکرشن ارواح کی نگرانی کرتا ہے۔ پردیمن کو منو یا ذہن

۵۷

[^1]: تمام شاستر سنکرشن کی تصانیف بتلائے گئے ہیں اور فنائے عالم کے وقت وہ ہی کے اندر محو ہو جایا کرتے ہیں۔ اہر بدھنیہ ۵۵۔
[^2]: اہر بدھنیہ چھٹا باب ۹۔۱۲۔
[^3]: " ۵۵ ۱۸۔ پردمین کو ویر بھی کہا گیا ہے۔
[^4]: ویوہوں کے ان اعمال کے متعلق کئی طرح کے متضاد خیالات پائے جاتے ہیں۔ دیکھو لکشمی تنتر۔ چوتھا باب ۱۱۔۲۰ اور وشوکسینا سنگھتا جیسی کہ تتو تریہ میں منقول ہوئی ہے۔
[^5]: ویدانت سوتر۔ ۱۱۔۲۔۴۲۔ شنکر بھاشیہ

باب ۱۶

بتلایا ہے اور انیردھ کے متعلق تو کچھ کہا ہی نہیں ۔ لکشمی تنتر کے چھٹے باب ۹-۱۴ میں کہا گیا ہے ۔ کہ سنکرشن گویا واسدیو کی روح ۔ بدھی اور من کی مانند پیدا کرنے والا تخلیقی عمل ہے ۔ وشنو کیشنا سنگھتا میں انیردھ کو نیتی وغیرہ کی مانند شرورگ (خالص اور غیر خالص مخلوقات) کا خالق مانا گیا ہے اور سنکرشن کو وہ ہستی خیال کیا گیا ہے ۔ جو فطرت سے اصول حیات کو الگ کر کے پرویمن ہوگئی ۔ لیکن اہر بدھنیہ میں پرش اور پرکرتی کا امتیاز سنکرشن کے مرحلے پر نہیں بلکہ پرویمن کے مرحلے پر شروع ہوتا بتلایا ہے اور انیردھ کو ستو اور اس کے تمام ظہورات اور منوؤں کا نگران حال مانا ہے اہر بدھنیہ کی تعلیم کے مطابق لکشمی ایشور کی طاقت ہے مگر اتر ناراین کے مطابق لکشمی اور بھومی دو ایشوری طاقتیں ہیں اور تنو ترپہ کی رو سے لکشمی ۔ بھومی اور نیلا یہ تین طاقتیں ہیں ۔ وہگیندر ۔ سنگھتا ۱۰۱ میں ان تینوں کو دیوی کی اچھا (خواہش) کریا (عمل) اور ساکشات شکتی مانا ہے ۔ سیتا اپنشد میں بھی ہم یہی تشریح پاتے ہیں اور اسے وہاں روایت دیکھانسا سے متلازم کیا گیا ہے ۔ وہگیندر میں سدرشن کی ان آٹھ شکتیوں کا ذکر پایا جاتا ہے ۔ کرتی ۔ شری ۔ وجیا ۔ شردھا ۔ سمرتی ۔ میدھا ۔ دھرتی ۔ کھشما اور ساتوت سنگھتا کے نویں ادھیائے ۸۵ میں ہم وشنو کی شری وتسا سے نمودار ہونے والی ان بارہ شکتیوں کا ذکر پاتے ہیں ۔ لکشمی ۔ پشٹی ۔ دیا ۔ ندرا ۔ کشما ۔ کانتی ۔ سرسوتی ۔ دھرتی ۔ متری ۔ رتی ۔ تشٹی اور متی ۔

پنج راتر کا کچھ حصہ تو ویدک نظام پر مبنی ہے اور کچھ حصہ تانترک تعلیمات پر ۔ اس لیے یہ شاستر منتروں کی سحری تاثیر کا معتقد ہے ۔ یہ بات پہلے کہی جا چکی ہے ۔ کہ اس دنیا کا ظہور سدرشن شکتی سے ہوا ہے ۔ اس لیے جملہ اشیائے عالم کی تمام قدرتی ۔ جسمانی اور دیگر قسم کی طاقتیں سدرشن کے ہی ظواہر ہیں ۔ نیز سدرشن کی طاقت خود کو تمام جاندار اور بے جان چیزوں اور قید و نجات کی شکل میں نمودار کر رہی ہے ۔ جو شے بھی کچھ پیدا کرنے کے قابل ہے ۔ اسے سدرشن کا ظہور ہی سمجھنا چاہیے ۔

باب ۱۶ ۵۸

منتروں کو بھی شعورِ[۱] خالص کی حیثیت میں وشنو کی شکتی مانا گیا ہے۔ اس طاقت کا ظہورِ اولین گھنٹی کی طویل آواز کی مانند ہے۔ ناد کہلاتا ہے اور اسے صرف بڑے بڑے یوگی ہی محسوس کر سکتے ہیں۔ اس کا دوسرا درجہ ظہور سمندر پر بلبلے کی مانند بندو ہے۔ جو اسم اور اس کی طاقت کی عینیت ہے۔ جسے وہ ظاہر کرتا ہے۔ اس سے اگلا درجہ ظہور خارجی طاقت کا ارتقا ہے۔ جسے نامیہ اودے اور شبد برہم کہا جاتا ہے۔ اس طرح حروفِ تہجی کی ہر ایک آواز کے ارتقا کے پہلو بہ پہلو اس خارجی طاقت کا بھی ظہور ہوتا ہے۔ جو اس کا مثنیٰ ہے۔ اس کے بعد اہر بدھنیہ میں بندو شکتی سے مختلف قسم کے حروفِ صحیح اور حروفِ علت کا ظہور بیان کیا گیا ہے۔ چودہ کوششوں کے سے وشنو کی مارپیچ طاقت (کنڈلنی شکتی) کے رقص سے چودہ حروفِ علت نمودار ہوتے ہیں۔ یہ قوت اپنی دو لطیف طاقتوں کے ذریعے دنیا کی پیدائش و فنا کی موجب ہوتی ہے۔ اور جب یہ طاقت مولادھار (محلِ اصلی) سے اٹھ کر ناف کی طرف آتی ہے۔ تب پشینتی کا نام پاتی ہوئی یوگیوں سے دیکھی جاتی ہے۔ اس کے بعد یہ دل کے کمل کی طرف آتی ہوئی حلق میں سے سنائی دینے والی آواز کی شکل میں گزرتی ہے۔ مختلف آوازوں کی طاقت سشمنا ناڑی میں سے گزرتی ہے اس طریق پر حروفِ صحیح کی مختلف آوازیں قوتِ عالم کے ظہورات مختلفہ کے اصلی نمونے متصور ہوتی ہیں۔ اور پھر ان نمونوں کو شکتی کے کئی طرح کے دیوتاؤں اور نگرانی کنندگان کی علامات مانا گیا ہے۔ ان حروفِ تہجی کا مختلف ترتیبوں اور جماعتوں میں اکٹھا ہونا جسے کمل اور چکر بھی کہا گیا ہے مختلف طاقتوں کے مختلف قسموں کے اجتماع کی علامت ہوگا اور اس لیے ان حروف کا دھیان اور پوجا ان خارجی طاقتوں کو قابو میں لانے کا اثر رکھیں گے۔ جن کی یہ نمائندگی کرتے ہیں۔ پس مختلف دیوتا

۱۔ کریا شکتی کا سامرتھیہ۔ یوگ۔ پارمیشٹھ مہاتیجس اور مہایوگ کے نام دیے گئے ہیں۔

باب ۱۶

نتروں کے مختلف چکروں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اور پنچ راتر کے ادب کا سب سے بڑا حصہ ان نتروں کے ساتھ تعلق رکھنے والی رسوم۔ ان کی متعلقہ مورتیوں کی تیاری اور ان کے ماتحت دیوتاؤں کے لیے مندروں کی تعمیر کا ہی ذکر کرتا ہے۔ نیز ان نتروں کے دھیان کو کئی طرح سے حفاظت کرنے والے اثرات والا بھی بتلایا ہے۔

۵۹

کتب تانترک کے معمولی طریق کے مطابق اہر بدھنیہ جسم کے نظام عصبی کو بھی بیان کرتی ہے۔ تمام پٹھوں کی جڑ (کند) عضو تناسل سے چھ انچ اوپر بتلائی گئی ہے یہ مقام بیضوی شکل کا۔ چار انچ لمبا چوڑا۔ چربی۔ گوشت۔ خون اور ہڈی سے مرکب بتلایا ہے۔ عضو تناسل سے ٹھیک دو انچ نیچے اور مقعد سے دو انچ کے فاصلے پر ایک مقام ہے جسے شریر مدھیہ (جسم کا وسط) یا صرف مدھیہ (وسط) کہا جاتا ہے۔ اس کی شکل ذو اربعۃ الاضلاع کی سی ہے۔ اسے اگنی منڈل بھی کہتے ہیں۔ ناڑیوں (اعصاب) کی جڑ کے مقام کو نابھی چکر بھی کہا جاتا ہے۔ اس چکر (پہیہ) کے بارہ ارے ہیں۔ نابھی چکر کے ارد گرد کنڈلنی (مار صورت) ہے۔ اس کے آٹھ منہ ہیں اور یہ اپنے جسم کے ذریعے سشمنا ناڑی کے سوراخ کو جسے برہم رندھر کہتے ہیں۔ بند رکھتی ہے[1] اس چکر کے مرکز میں المبُشا اور سشمنا دو ناڑیاں ہیں۔ سشمنا کی مختلف اطراف میں یہ ناڑیاں ہیں۔ کہو۔ ورن۔ یشسونی۔ پنگلا۔ پوشا۔ پیاسونی۔ سرسوتی شنکھنی گاندھری۔ ایڑا۔ ہستی جھوا۔ وشو ودرا۔ لیکن یہ بحیثیت مجموعی جسم میں کل ۷۲۰۰۰ ناڑیاں ہیں۔ ان میں سے ایڑا۔ پنگلا اور سشمنا سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ جس طرح مکڑی اپنے جالے میں رہا کرتی ہے۔ اسی طرح روح بھی یہ ان (قوتِ حیات) کے ساتھ تعلق رکھتی ہوئی نابھی چکر میں رہتی ہے۔ سشمنا پانچ سوراخ رکھتی ہے

---

[1] اہر بدھنیہ سنگھتا۔ بتیسواں باب۔ ۱۱۔ یہ بیان شاکت تنتروں کے اس بیان سے مختلف ہے جن کے مطابق کنڈلنی وسطِ جسم سے نیچے رہتی ہے۔

باب ۱۶

ان میں سے چار کی راہ سے تو خون چلتا ہے مگر پانچویں مرکزی سوراخ کو کنڈلینی کے جسم نے روک رکھا ہے۔ دوسری ناڑیاں نسبتاً چھوٹی ہیں اور جسم کے مختلف حصوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ ایڑا اور پنگلا کو جسم کے سورج اور چاند کی مانند سمجھا جاتا ہے۔

جسم کے اندر دس وایو یا زندگی کی توائے محرکہ ہیں۔ پران۔ اپان۔ سمان۔ اُدان۔ ویان۔ ناگ۔ کورم۔ کرکر۔ دیودت۔ دھننجے۔ پران وایو ناپھی چکر (چرخ ناف) میں رہتی ہے۔ مگر یہ خود کو دل منہ اور ناک میں ظاہر کرتی ہے۔ اپان وایو مقعد۔ عضو تناسل۔ رانوں۔ ٹانگوں۔ شکم خصیوں حصۂ کمر۔ آنتوں میں رہتی ہوئی فی الواقع جسم کے سفلی مقامات کے اہتمام افعال کو نبھاتی ہے۔ ویان وایو آنکھوں۔ کانوں۔ پاؤں کی انگلیوں۔ ناک حلق اور ریڑھ کی ہڈی میں مقام رکھتی ہے۔ اُدان وایو ہاتھوں میں کام کرتی ہے اور سمان سارے جسم میں رہتی ہوئی غالباً عام دوران خون کی موجب ہوتی ہے[1]۔ پرانوں کا کام سانس کی آمد و رفت کو جاری رکھنا ہے۔ ویان کسی شے کی طرف گھوم کر جانے اور اس سے پرے ہٹنے کا کام چلاتا ہے اُدان کا کام جسم کو اوپر اٹھانا یا نیچے کرنا ہے اور سمان کا کام جسم کا تغذیہ اور نشو و نما ہے۔ ناگ وایو متلی اور قے لانے کا کام کرتی ہے اور دیودت نیند لاتی ہے وقس علیٰ ہذا۔ ناڑیوں کی صفائی کے لیے ایڑا کے ذریعے ایک سے سولہ تک کی گنتی تک لمبے لمبے سانسوں کی ضرورت ہوتی ہے اور اس اثنا میں کسی نہ کسی قسم کا دھیان بھی لگائے رکھنا چاہیے اس کے بعد یوگی کو پھر وہی ہوا پنگلا کی راہ سے اندر لانی چاہیے اور اتنی دیر تک ہی اسے روک رکھنا چاہیے۔ پھر اسے اپنا سانس ایڑا کی راہ سے باہر نکالنا واجب ہے۔ اسے تین ماہ تک ہر روز تین بار اس عمل کی مشق کرنی چاہیے اور ہر بار اسی طرح

۶۰

---

[1] اہر بدھنیہ سنگھتا۔ بتیسواں باب۔ ۳۳ - ۳۷۔ یہ مقامات اور افعال شاکت تنتر اور آیورویدکے بیانات سے مختلف ہیں۔

باب۱۶ تین دفعہ سانس کو اندر باہر لینا واجب ہے۔ ایسا کرنے سے اس کی ناڑیاں
صاف ہو جائیں گی۔ اور وہ سارے جسم کے پرانوں پر من کو مجتمع کرنے کے
قابل ہو گا۔ پرانا یام کے عمل میں جب وہ ایڑا کی راہ سے اندر کو سانس
لے۔ تو وہ سانس اس قدر طویل ہو کہ ایک سے سولہ تک گنتی کی جا سکے۔
تب اسے سانس کو جہاں تک ہو سکے اندر روک کر خاص منتر پر دھیان جمانا
چاہیے۔ اور پھر سانس کو پنگلا کی راہ سے اسی طرح ہی ایک سے سولہ تک
کی گنتی کے وقت تک آہستہ آہستہ باہر نکالنا ہو گا۔ اس کے بعد سے پنگلا
کی راہ سے اندر سانس لے کر۔ روک کر ایڑا کی راہ سے باہر خارج کرنا ہو گا۔
بالتدریج سانس اندر روک رکھنے کے عمل (کنبھک) کی مدت بڑھانی چاہیے۔
اور اسے دن میں سولہ بار پرانا یام کی مشق کرنی واجب ہے۔ پرانا یام اسی
عمل کا نام ہے۔ اس کی مدد سے یوگی سمادھی لگانے کے قابل ہو سکتا ہے اور
سمادھی کے ذریعے وہ تمام سدھیاں (کراماتی طاقتیں) حاصل کر سکتا ہے۔ جو
منتروں کے چکروں پر دھیان کے ذریعے قابل حصول ہیں۔

مگر ناڑیوں کی شدھی (تنزکیۂ اعصاب) کی خاطر مذکورۂ بالا مشق شروع
کرنے سے پہلے آسنوں (نشست کی طرزوں) کی مشق کرنی واجب ہے۔
جن میں سے چکر۔ پدم۔ کورغم۔ میور۔ ککٹ۔ ویر۔ سواستیکا۔ بھدرہ۔ سنگھ۔
مکت۔ گومکھ کا ذکر اہر بدھنیہ میں کیا گیا ہے۔ ان آسنوں کی مشق یوگی کی
صحت کو بڑھاتی ہے۔ لیکن جب تک یوگ کے روحانی پہلو کی طرف
توجہ نہ دی جائے۔ ان جسمانی مزاولات کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ یوگ کے
معنی جیو آتما اور پرماتما کے ملاپ کے بتلائے گئے ہیں۔ برتر بن حقیقت
کو پانے کے لیے اہر بدھنیہ میں دو طریقے مذکور ہوئے ہیں۔ ایک طریقہ
۶۱ تو آتم سمرپن یا ہر دیاگ ہے۔ اس میں خود سپردگی یا نفس کشی کے ذریعے
منتروں کی مدد سے بطور کسی ایک دیوتا کے اس کی بعض طاقتوں پر دھیان
لگایا جاتا ہے اور دوسرا طریقہ یوگ کا ہے۔ اہر بدھنیہ کی تعلیم زیادہ تر
پہلے طریق کے متعلق ہے۔ وہ صرف ایک باب میں دوسرے طریقے کو

باب ۱۶

بیان کرتا ہے۔ روحیں بھی دو قسم کی ہیں ایک وہ جو پرکرتی کے زیر اثر ہیں اور دوسری جو اس کے احاطۂ اثر سے باہر ہیں۔ کرم اور یوگ کے ذریعے ذات برترین کا وصل میسر آسکتا ہے۔ کرم بھی دو طرح کا ہے۔ ایک وہ جو خواہشات کا نتیجہ ہے اور دوسرا ترکِ خواہشات کا (پرورتک اور نرورتک)۔ ان میں سے دوسرا ہی نجات کی طرف لیجا سکتا ہے۔ جب کہ پہلی قسم کا کرم خواہشات کے پورا ہونے کا وسیلہ ہوتا ہے۔ پرماتما لطیف (سوکشم) ساری کل (سروگا) سب کا سہارا (سرو بھرت)۔ عین علم (گیان روپ)۔ بے ابتدا و بے انتہا (انادی اور اننت)۔ غیر متغیر (اوِکاری ہے)۔ وہ کوئی حواس علمیہ و آلیہ نہیں رکھتا اور اس کا کوئی خاص یا عام نام نہیں ہے اس کا نہ کوئی رنگ ہے اور نہ صفت۔ لیکن اس پر بھی وہ سب کچھ جانتا ہے۔ سب کے اندر موجود ہے وہ بذاتِ خود منور ہے مگر اس پر بھی حکمت و جدانی کے ذریعے قابل رسائی ہے۔ وہ سب کا محافظ ہے۔ وہ یوگ جس کے ذریعے جیو آتما کا پرماتما کے ساتھ وصال ممکن ہے۔ آٹھ انگ رکھتا ہے۔ یم۔ نیم۔ آسن۔ پرانا یام پرتیاہار۔ دھارنا۔ دھیان۔ سمادھی۔

ان میں سے یم سے مراد ستیہ (سچی اور بھلے کی بات کہنا)۔ دیا (سب کے دکھ میں دکھی ہونا)۔ دھرتی (خطرے کی حالت میں بھی اپنے فرض پر مضبوطی کے ساتھ جمے رہنا۔ شوچ (جملہ حواس کا راہِ نیکی کی طرف میلان)۔ برہم چریہ (انتفائے شہوت)۔ کشما (غصہ اور اشتعال پیدا کرنے والے حالات میں بھی پرسکون رہنا)۔ آرجو (خیالات۔ الفاظ اور اعمال کی موافقت۔ متاہار (غیر ممنوع غذا کھانا)۔ اسیتہ (دوسروں کے دھن کا لالچ نہ ہونا) اہنسا (لفظ۔ خیال یا عمل کے ذریعے کسی کو ضرر پہنچانے سے اجتناب)۔ اور مندرجۂ ذیل نیم بیان کیے گئے ہیں (۱) سدھانت شروَن

۱ے۔ یہاں جو فہرست دی گئی ہے وہ پاتنجل سے مختلف ہے وہ اہنسا ستیہ۔ اسیتہ۔ برہم چریہ اور اپری گرہ کو یم بتلاتا ہے۔ دیکھو یوگ سوتر ۱۱۔ ۳۰۔

(ویدانت شاستروں کو سننا)۔ دان (جائز طور پر کمائی ہوئی چیز بطور عطا کرنا) متی (شاستر کے احکامات میں عقیدت)۔ ایشور پوجن (بھگتی کے ذریعے وشنو کی پرستش) سنتوش (جو کچھ میسر آئے اسی پر قانع رہنا)۔ تپ (ریاضت)۔ آستکیہ (یہ ایمان کہ انتہائی حقیقت کا پتا صرف ویدوں کی راہ سے لگ سکتا ہے)۔ ہری (افعال ممنوعہ کے ارتکاب میں شرم محسوس کرنا)۔ جپ (منتروں کو جپنا)۔ ورتے (مرشد کے بتلائے ہوئے مسلک کی قبولیت)۔ اگرچہ یہاں یوگ کے معنی جیو آتما اور پرماتما کے ملاپ کے بتلائے گئے ہیں۔ اہربدھنیہ پاتنجل کے یوگ انوشاسن اور اس کے تصور یوگ سے جو کہ قوائے نفسی کو دبانا (چت برتی نیرودھ) ہے بے خبر نہ تھا۔ ۶۲

اہربدھنیہ کی رائے میں پرامے مراد کسی شے کو جیسی کہ وہ فی الواقع ہے۔ صاف طور پر جاننے کے ہیں۔ (یتھارتھ اودھارن)۔ اور جس ذریعے وہ شے جانی جائے۔ اسے پرمان کہتے ہیں۔ اور جس بات کو انسان کے لیے مفید سمجھ کر پرمانوں کے ذریعے جاننے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس کا نام پرمان ارتھ ہے۔ یہ پرمان ارتھ دو طرح کا ہے ایک وہ جو بالکل ہی اور انتہائی طور پر مفید ہے اور دوسرا وہ جو بالواسطہ اس کی طرف لے جاتا ہے۔ انھیں ہت اور سادھن کہا جاتا ہے۔ ایشور کے ساتھ وحدت جو انتہائی درجے کی مسرت بخش ہے۔ ہت کہی جاتی ہے۔ اس کی طرف جانے کے لیے دو راہیں ہیں۔ دھرم اور گیان۔ گیان بھی دو قسم کا ہے ایک بلاواسطہ وجدان (ساکشاتکار) اور دوسرا

له - اہربدھنیہ سنگھتا صفحات ۲۳ تا ۳۰ یہ فہرست بھی پاتنجل کے بتلائے ہوئے پانچ نیموں شوچ۔ سنتوش۔ تپ۔ سوادھیائے اور ایشور پرنی دھان سے مختلف ہے دیکھو یوگ سوتر ۲ - ۳۲ -

سه - ایضاً ۱۳ - ۲۷، ۲۸

بالواسطہ اور استدلالی (پروکش)۔ دھرم گیان کا ذریعہ ہے اور یہ بھی دو طرح کا ہے۔ ایک وہ جو سیدھا ایشور کی پرستش میں لگاتا ہے اور دوسرا جو بالواسطہ ایشور پوجا کی طرف لے جاتا ہے۔ ایشور کے سامنے خود سپردگی اور نفس کشی کا طریقہ بالواسطہ دھرم ہے اور یوگ کا وہ طریقہ جس پر چل کر یوگی براہِ راست بھگوان کا دیدار حاصل کرتا ہے۔ براہِ راست دھرم ہے۔ اور یہی بلاواسطہ دھرم ہی پنچ راتر کے ادب میں ساتوت شاستر کے عنوان سے سکھلایا گیا ہے۔ سانکھیہ کے مسلک پر چل کر انسان بھگوان کا صرف بالواسطہ علم ہی حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن یوگ اور ویدانت کے ذریعے پرماتما کا براہ راست کشف حاصل کیا جا سکتا ہے اور جس طرح دھرم۔ ارتھ اور کام کو کوشش سے حاصل کیا جا سکتا ہے اسی طرح موکش (نجات) بھی کوشش سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اگرچہ دھرم۔ ارتھ اور کام باہمی طور پر ایک دوسرے کے لیے معاون ہوتے ہیں[1]۔

---

[1] دیکھو۔ یوگ سوتر ۱۲۔

۶۳

ستر ھواں باب

آرِوار

آرواروں کے تاریخ وار سلسلہ واقعات

بھاگوت پران کے گیارھویں سکندھ ۵ - ۳۸ - ۴۰ میں پیشین گوئی کی گئی ہے کہ وشنو کا ایک بڑا بھگت (عابد) دکن میں تامر پرنی کرتا مالا (ویگئی) - پیاشونی (پلر) کاویری اور مہاندی (پیریر)[1] کے کناروں پر

---

[1] اس کے یہ معنی ہیں - کہ بھاگوت پران اپنی موجودہ صورت میں غالباً آرِوار کے عروج کے بعد لکھا گیا ہوگا - یہاں جس شلوک کی طرف اشارہ دیا گیا ہے - اسے وینکٹ ناتھ نے اپنے رہسیہ تریہ - سار میں نقل کیا ہے - مگر پرپنا مرت (باب ۱۰۷) تین اور وشنو سنتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے - جو آروار سے پہلے ہو گزرے ہیں - ان کے نام (۱) کا ساریوگی جو کانشی میں پیدا ہوا (۲) بھوت یوگیندر جس نے ملی پور میں جنم لیا (۳) بھرانت یوگیندر جسے مہت اور مہار یہ بھی کہا جاتا ہے اور جو وشنو کے نندکا کا اوتار ہوا ہے - یہی رشی تھے - جنھوں نے پانچ وشنو سنسکار تجویز کیے تھے - انھوں نے اس وشنو مسلک کی تبلیغ کی تھی - جس بھگتی کو

باب ۱۴

نمودار ہو گا۔ اس کا جاننا خالی از دلچسپی نہ ہو گا کہ آروار نام آڑوار۔ مدھرکوی آروار تامرپرنی دیس میں پیدا ہوئے تھے۔ پیری آروار۔ اور اس کی متبنے دختر آنڈال کرت مال میں۔ پائیگی آوار۔ بھوتت آروار پیئی آروار اور ترِ و۔ مارشی پران پیاسونی میں۔ ٹونڈر۔ اڈی۔ پوڈی آروار۔ تروپان آروار۔ ترو مانگئی آروار کاویری) اور پیری آروار اور کل شیکھر پیرو مال مہا نلادیس میں پیدا ہوئے تھے۔ بھاگوت مہاتمیہ میں ہم ایک روحانی کتھا پڑھتے ہیں کہ بھگتی ایک دکھیا عورت کا نام ہے جو دراوڑ دیش میں پیدا ہوئی تھی۔ کرناٹک اور مہاراشٹر میں وہ سن بلوغ کو پہنچی اور اس نے اپنے دو لڑکوں گیان اور ویراگیہ کو ساتھ لے کر گجرات اور شمالی ہند میں سے ہو کر برندابن کا رخ کیا۔ ان صعوبات کے باعث جن میں سے انہیں گزرنا پڑا۔ ان کے دونوں لڑکے وفات پا گئے۔ اس روحانی کتھا سے کم از کم یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بھاگوت پران کی روایات کے مطابق جنوبی ہند کو مسلک بھگتی ایک بڑا گڑھ مانا جاتا تھا۔

آروار لوگ دکن کے قدیم ترین وشنوسنت ہو گزرے ہیں۔ ان میں سے سار دیوگی یا پوے گیئی آڑوار۔ بوت یوگی یا بھوتت آروار۔ مہد یوگی یا پیئی آروار اور بھگتی سار یا ترو مریسئی پران سب سے پہلے ہوئے ہیں۔ نام آوار یا شٹھ کوپ۔ مدھر کیوی آروار کل شیکھر پیرو مال۔ وشنو چتن (یا پیری آروار) اور گودھا (آنڈال) ان کے بعد ہوئے اور بھکت تانگھیر برنو (ٹونڈراڈی۔ پوڈی آروار)۔ یوگی واہ (تروپان آروار) اور پرکال (ترومنگئی آوار) سب سے پیچھے ہوئے ہیں۔ روایتی تاریخ جو قدیم ترین آروار سے منسوب کی جاتی ہے۔ ۴۲۰۳ ق۔ م ہے

۶۴

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ آمنو وغیرہ کے ساتھ پاگل کرنے والی ہستی بتلایا گیا ہے۔ انہوں نے اپنے وجد آفریں جذبات کو تین کتابوں میں بزبانِ تامل تین سو نظموں میں بیان کیا ہے۔ یہ بھکت مادھو۔ داسار یا سار دیوگی کے ناموں سے بھی مشہور ہیں۔

باب ۱۱

اور سب سے آخری آرِوار کا زمانہ ۱۰۰۰-۴۲۷ ق۔ م ہے[۱]۔ اگرچہ اس مضمون کے متعلق زمانۂ حال کی تحقیقات بتلاتی ہے۔ کہ وہ زمانہ ساتویں یا آٹھویں صدی عیسوی سے پہلے کا نہ تھا۔ آرِوارون کے متعلق رِوایتی اطلاعات مختلف کتب تو گورو پرمپرا سے حاصل کی جاسکتی ہیں۔ گرو پرمپرا کی رو سے بھوتتا۔ پوئیگئی اور پئی آرِوار وشنو کے گدا۔ شنکھ۔ نندک کے اوتار تھے اور اسی طرح کدن ملائی۔ میلائی بھی۔ جبکہ ترِو ماڑیشائی پران کو وشنو کے چکر (سدرشن) کا اوتار مانا جاتا ہے۔ نام آرِوار وِشنو کیشنا کا اوتار تھا اور کُل شیکھر پیرومال وِشنو کے کوستُبھ کا۔ اسی طرح پیری آرِوار۔ ٹونڈر ادی پوڈی آرِوار اور ترِو منگئی آرِوار بالترتیب وشنو کے گرڑ۔ ون مالا اور شارنگ کے اوتار تھے۔ آخری اوتار ترِو پان آرِوار تھا۔ آنڈال پیری آرِوار کی متبنٰی لڑکی تھی۔ اور مدھر کوی آرِوار جو نام آرِوار کا شاگرد ہوا ہے۔ آرِوار سمجھا جاتا تھا۔ یہ سب کے سب احاطۂ مدراس کے تمام علاقوں سے نمودار ہوئے تھے۔ ان میں سات برہمن۔ ایک کشتری۔ دو شودر اور ایک پنر کی نیچ ذات سے تھا۔ گرو پرمپرا آرِوارون کے سوانح حیات بیان کرتی ہوئی وہ قبل از مسیح خیالی تواریخ بتلاتی ہے۔ جبکہ انھوں نے عروج حاصل کیا تھا۔ گرو پرمپرا کے علاوہ افرادِ آرِوار پر جدا جدا رسالجات لکھے ہوئے ملتے ہیں۔ جن میں سے مندرجہ ذیل اہم ترین ہیں۔ (۱) دِویہ سوری چرت مصنفۂ گرڑ واہن پنڈت جو رامانج کا ہمعصر تھا۔ (۲) گرو پرمپرا پربھاوم۔ جسے پنب۔ اڑاگیا پیرومال جائی یار نے دِویہ سوری چرت کی بنا پر منی پراولا کی طرز پر سنسکرت اور تامل کی آمیزش سے لکھا ہے (۳) پیریا۔ ترِو مُڈی اڈیوا مصنفۂ آسی لائی۔ کانڈادی پپنا۔

[۱] جنوبی ہند میں وشنومت کی ابتدائی تاریخ (انگریزی) مصنفہ ایس۔ کے۔ آیانگر صفحہ ۴۔ ۱۲-۱۳ اور آر۔ جی بھنڈارکر کی تصنیف انگریزی۔ وشنومت شیومت اور دیگر چھوٹے چھوٹے مذہبی فرقہ جات صفحات ۶۸-۶۹

باب ۱۷

تامل میں نوشتہ۔ (۴) اُپدیش رتن مالائی تامل زبان میں مانوال مامنی کی نوشتہ۔ اس میں آرواروں کی فہرست بھی دی گئی ہے (۵) یتیندر پروان پربھاوم مصنفہ پلائی لوک چاریہ۔ آرواروں کے متعلق اطلاعات کا ایک اور ماخذ کتب آرِوار کی مشہور کلیات ہے۔ جس کا نام نلّ آرا دِوِیہ پربھاوم ہے۔ دِوِیہ پربھاوم پر شرح اور ترِوواٹے موکری مصنفہ نام آرِوار اسی کلیات میں سے ہیں۔ علاوہ ازیں ہمارے پاس[1] احاطۂ مدارس میں مختلف مقامات پر کتبوں کی شہادت بھی موجود ہے۔

65 من والا مامنی اپنی تصنیف یتیندر پروان پربھاوم میں کہتا ہے کہ سب سے قدیم آرِوار پیئی آرِوار بھوتت آرِوار۔ پوئیگئی اندارار (؟) ترومریشائی پران سے پالووں کے عہد میں جو چوتھی صدی عیسوی میں کانچی آئے تھے۔ عروج پایا تھا۔ اور پروفیسر ڈبریول لکھتا ہے کہ مای جو بھوتت آرِوار کا وطن ہے۔ نرسنگھ وامن سے جس نے اس شہر کی ساتویں صدی کے وسط میں بنا ڈالی تھی۔ پہلے موجود نہ تھا۔ نیز ترِومنگئی آرِوار نے کانچی کے اس وشنو مندر کی تعریف و توصیف کی ہے جسے پرمیشور ورمن ثانی نے آباد کیا تھا۔ اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آرِوار سنتوں نے آٹھویں صدی بعد از مسیح میں عروج حاصل کیا تھا۔ یہ وہی زمانہ ہے۔ جس میں کولا اور پانڈیا کے علاقوں میں وشنو مسلک پھیل رہا تھا اور شنکر کا ادویت مت بھی جاری تھا۔

روایتی بیانات کے مطابق نام آرِوار کاری کا لڑکا تھا۔ وہ پانڈیا حکومت کے ماتحت ایک اعلیٰ منصب پر ممتاز تھا۔ اور خود ہی کاری مارن۔ پرانکشا۔ شٹھ کوپ کے ناموں سے مشہور تھا۔ اس کا شاگرد مدھر کوی آرِوار تھا۔ اور اس کی پیدائش ترِکُرگر میں ہوئی تھی۔

---

[1] سرسبرامانیا کے لیکچرز۔ از مرحوم ٹی۔ اے گوپی ناتھ راؤ ۱۹۲۳ء۔

[2] سرسبرامانیا ایر کے لیکچرز از مرحوم ٹی۔ اے۔ گوپی ناتھ راؤ ۱۹۲۳ء۔

باب۴ مُدوار میں پتھروں کے دو کتبے ملے ہیں۔ جن میں سے ایک کی تاریخ کلی ۳۸۷۱ ہے۔ یہ راجا پرانتک کا زمانہ تھا۔ اس کا نائب نتری مارکا بیٹا تھا جو مُدھرکوی آروار کے نام سے بھی مشہور تھا۔ دوسرا کتبہ جوماڑان جدیئیان کے عہد کا ہے۔ کلی سمت ۳۸۷۱-۷۷۰ء سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ تقریباً وہی سال ہے جب کہ پرانتک پانڈیا تخت نشین ہوا تھا۔ اس کے باپ نے ۷۶۵ء کے قریب انتقال کیا تھا۔ ماڑانکاری اُترنتری کے عہدے پر برابر فائز رہا۔ نام آروار کا نام کاری مارن تبلاتا ہے کہ اُترنتری کاڑی اس کا باپ تھا۔ یہ نتیجہ گرو پرمپرا کے اندراجات کے عین مطابق ہے۔ گوپی ناتھ راؤ کی جمع کی ہوئی یہ دوسری کئی شہادتیں بتلاتی ہیں کہ نام آروار اور مدھرکوی آروار نے آٹھویں صدی کے خاتمے اور نویں صدی کے پہلے نصف حصے میں فروغ پایا تھا۔ کل شیکھر پیرومال نے بھی غالباً نویں صدی کے پہلے نصف حصے میں فروغ حاصل کیا تھا۔ پیری آروار اور اس کی لڑکی انڈال غالباً شری ولبھ ولبو کے ہمعصر تھے۔ جس نے نویں صدی کے وسط کے قریب شہرت پائی تھی۔ ٹونڈر۔ اڈی۔ پوڈیتی آروار۔ تیرو مانگئی آروار اور ترو پان آروار کا ہم عہد تھا۔ ترو مانگئی آروار نے پلوّ ملا کے طبلِ جنگ کا ذکر کیا ہے۔ یہ راجا ۷۱۰ء اور ۷۷۹ء کے درمیان حکمراں تھا۔ یہ آروار اس زمانے سے پہلے موجود نہ تھے۔ لیکن ترو مانگئی آروار کانچی میں وشنو کی حمد و ثنا کرتا ہوا اویر میگھا پلو کا ذکر کرتا ہے جس نے غالباً نویں صدی

۶۶ میں عروج پایا تھا۔ اس لیے ہم فرض کر سکتے ہیں۔ کہ ترو منگئی تقریباً اسی زمانے میں گزرا ہے۔ جناب۔ ایس۔ کے۔ اینگر کی رائے کے مطابق آروار سنتوں نے آٹھویں صدی عیسوی کے ابتدائی نصف حصے میں فروغ حاصل کیا تھا۔ سر۔ آر۔ جی۔ بھنڈارکر کی رائے ہے۔ کہ

۱ہ۔ ہندی آثار قدیمہ جلد ۵ صفحہ ۲۲۸ وغیرہ۔

باب ۱۷

کُل شیکھر پیرو مال تقریباً بارھویں صدی کے وسط میں ہوا تھا۔ وہ ٹراونکور کا راجا تھا۔ اس نے اپنی تصنیف مکند مالا میں بھاگوت پران کے گیارھویں سکندھ سے (۱۱۔۲۔۳۶) شلوک بھی نقل کیا ہے اس کتبی شہادت کی بنا پر کہ سنیڈ اخاندان کے راجا بر ماڈی نے جو سنہ ۱۱۳۸ء اور سنہ ۱۱۵۰ء کے درمیان گزرا ہے کل شیکھرانک پر فتح پائی تھی۔ اور کُل شیکھر پیرو مال اور کُل شیکھرانک کو ایک ہی جان کر بھنڈ اکر اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ کل شیکھر پیرو مال بارھویں صدی عیسوی کے وسط میں ہو گزرا ہے۔ اگرچہ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ آئے ہیں۔ راؤ اسے نویں صدی کے آغاز میں جگہ دینے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن اس نے سر۔ آر۔ جی بھنڈ اکر کی دوسری آراء کی طرف توجہ نہیں دی۔ بھنڈ اکر کا خیال ہے کہ سب سے ابتدائی آرِوار تقریباً پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی میں ہوئے ہیں اور اس کی رائے میں گرو پرمپرا میں بتائی ہوئی آرِواروں کی قدامت قابلِ اعتبار نہیں ہے آینگر نے بھنڈار کے خلاف جو بڑے بڑے اعتراضات کیے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ کُل شیکھر پیرو مال اور کُل شیکھر کو شخص واحد خیال کرتا ہے۔ آرِوار کی تصانیف تامل زبان میں لکھی گئی تھیں۔ اور ان میں جو اب دستیاب ہوئی ہیں۔ وہ راما نج یا ناتھ منی کے وقتوں میں لکھی گئی تھیں یہ کلیات جس میں چار ہزار بھجن موجود ہیں تامل آیرا دِوِیَہ پر بندھم کہلاتی ہے۔ لیکن کم از کم اس کا ایک حصہ کُرُو تلوان یا کُرتما نے لکھا ہے جو راما نج کا شاگرد تھا اور اس کے ایک جملے میں راما نج کا بھی ذکر آتا ہے[1]۔ اس کلیات میں آروارول کا

[1] اس حصے کا نام راما نج مُرِنّد ادی ہے۔ یہاں آرِواروں کا یہ سلسلہ بتلایا ہے۔ پانی گئی آرِوار۔ بھوتت آرِوار۔ پیئی آرِوار۔ تِرو پان آرِ وار تِرو مُرشائی پران۔ ٹونڈر اڈی پوڈی آرِوار۔ کُل شیکھر۔ پیری آرِوار۔ آنڈال۔ تِرو مَنگئی آرِوار گر

باب ۱۷

جو سلسلہ بتلایا گیا ہے وہ مذکورہ بالا گرو پرمپرا کے بتلائے ہوئے سلسلے سے مختلف ہے۔ اس سلسلے میں نام آروار کا نام نہ دیتے ہوئے اس پر الگ بحث کی گئی ہے۔ پھر دیکھئے پلان جو رامانج کا جانشین ہو گذرا ہے اور جس نے نام آروار کی تصنیف ترووائے موڑی پر شرح لکھی ہے ایک شلوک میں آروار وں کے نام بیان کرتا ہوا آنڈال کو چھوڑ گیا ہے۔ اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ رامانج کے وقت کل شیکھر کو آروار مانا گیا تھا۔ وینکٹ ناتھ کی (چودھویں صدی) کی فہرست میں جو اس کے تال پر بندھم میں دی گئی ہے۔ آنڈال اور مدھر کوی آروار کے سوا باقی تمام آرواروں کے نام پائے جاتے ہیں۔ نیز پر بندھم میں وڈکلائی مسلک کے مسلسل گروؤں کی بھی فہرست موجود ہے۔ جو رامانج سے شروع ہوتے ہیں[1]۔

۶۷

کل شیکھر اپنی تصنیف مکند مالا میں لکھتا ہے کہ وہ کوٹی (پیرائی یور دارالسلطنت کولا) کوڈل (مدورا) اور کونگو کا راجا تھا ٹراونکور اپنی کلم کا باشندہ ہونے سے وہ پانڈیا۔ اور کولا کے دارالخلافوں اور مدورا اور پیرے یور کا راجا ہو گیا۔ سنہ ۹۰۰ء کے بعد جبکہ کولا کے راجا پرانتک کو برتری حاصل ہو گئی تھی۔ اور کولا کا دارالخلافہ پیرے یور کی بجائے تنجور میں تھا۔ تب کولا اور پانڈیا سلطنتوں کے اوپر

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ وینکٹ ناتھ اپنی کتاب پر بندھ سار میں آرواروں کا حسب ذیل سلسلہ بیان کرتا ہے پوئی گئی آروار۔ بھوتت آروار۔ پئی آروار۔ ترامڑ شائی پران نام آروار۔ مدھر کوی آروار۔ کل شیکھر۔ پیری آروار۔ آنڈال ٹونڈی۔ اڈیپ پوڈی آروار ترو پان آروار۔ تروینگئی آروار۔

[1] رامانج کا گرو پیریا نبی تھا۔ اس کے بعد الونڈر۔ ملکی نمبی۔ نیگونڈر ناتھ مُنی۔ شٹھ کوپ۔ وشو کشینا (سنیاپی نتھن) حبالکشمی اور وشنو ہیں۔ ہند کی ابتدائی تاریخ مصنفہ آئنگر۔

باب ۱۷

علاقہ ٹراونکور (کیرلا) کا غلبہ ناممکن ہو گیا تھا۔ یہ بات یا تو عظیم خاندان پلّو کے راجا نرسنگھ ورمن اول (سنہ ۶۰۰ء) سے پہلے اور یا راجا نندی ورمن اول (سنہ ۸۰۰ء) اس خاندان کے زوال کے بعد ہی ممکن تھی اگر تروُ منگئی آزوار کو جو ویر میگھ کا ہمعصر تھا۔ آخری آزوار مان لیا جائے تب کل شیکھر کا زمانہ لازمی طور پر چھٹی صدی عیسوی ہو گا۔ لیکن گوپی ناتھ راؤ کل شیکھر کی ایک عبارت کے یہ معنی لیتا ہے کہ اس میں کل شیکھر کے ذریعے پلّو راجا کی شکست اور موت کا اشارہ موجود ہے اور وہ اس راجا سے مراد پلّو راجا دنتی ورمن (تقریباً سنہ ۸۲۵ء) لیتا ہوا خیال کرتا ہے کہ اس نے نویں صدی کے پہلے آدھے حصے میں فروغ حاصل کیا تھا۔ بہر حال بھنڈارکر کا یہ خیال کہ کل شیکھر اور کل شیکھر انک (سنہ ۱۱۵۰ء) ایک ہی راجہ کے نام ہیں۔ بہت مشکوک ہے۔ کیونکہ ایک کتبہ مورخہ سنہ ۱۰۸۸ء کل شیکھر کی تصنیف تپتی و سمورن کا حوالہ پیش کرتا ہے۔ آئنگر مزید براں بیان کرتا ہے کہ مکند مالا کے کسی ایک نسخہ جات میں بھاگوت پر ان کا وہ حوالہ جس کا بھنڈارکر نے ذکر کیا ہے تلاش کرنے سے پایا ہی نہیں گیا۔ اس لیے ہم بھنڈارکر کے اس خیال کو کہ کل شیکھر نے بارھویں صدی میں فروغ پایا تھا۔ صاف طور پر مسترد کر سکتے ہیں۔

۶۸

جنوبی ہند کے مورخین اور ماہرین علم کتبات کے درمیان نہ صرف مختلف آروارون کے تاریخ وار سلسلے[1] کے متعلق مناقشہ جاری ہے بلکہ پہلے اور آخری اور ان کے درمیانی آروارون کی تواریخ کے متعلق بھی۔ چنانچہ جب آئنگر پہلے چار آروارون کو دوسری صدی عیسوی میں جگہ دینا چاہتا ہے۔ گوپی ناتھ انھیں ساتویں صدی کے وسط میں فروغ یافتہ خیال کرتا ہے۔ علاوہ ازیں آئنگر جبکہ نام آروار کو چھٹی صدی

---

[1] یہ پہلے چار آروار یہ ہیں۔ پئی آروار۔ بھوتت آروار۔ پوئی گئی آروار۔ ترومڑ یشائی پر ان۔ ان میں سے پہلے تین کو شری وشنو لوگ مُدل آروار کہتے ہیں۔

باب ۱۷

کے وسط میں جگہ دیتا ہے۔ گوپی ناتھ اسے نویں صدی کے پہلے آدھے حصے میں گذرا ہوا سمجھتا ہے۔ اور جبکہ آئینگر ساتویں صدی کے وسط میں آروارون کی تاریخ کا خاتمہ خیال کرتا ہے۔ گوپی ناتھ راؤ کل شیکھر کو ۸۲۵ء میں۔ پیری آروار کو تقریباً اسی زمانے تین یا کچھ سال بعد میں اور ٹونڈ اڈی پوڈی آروار۔ اترو منگئی آروار۔ ترپ پان آروار (جو ہمعصر گذرے ہیں) کو ۸۳۰ء کے لگ بھگ گزرے ہوئے سمجھتا ہے۔ مناقشہ کے ہردو پہلوؤں کا جن کی پوری تفصیل یہاں نہیں دی جاسکتی۔ مقابلہ کرنے کے بعد مجھے گوپی ناتھ کی پیروی ہی درست معلوم ہوتی ہے اور میں تو یہ یقین کرنے کی طرف مائل ہوں کہ پہلے چار آرداروں کے سوا باقی آروار کوئی سلسلۂ وقائع نگاری نہیں رکھتے کیونکہ ان میں سے اکثر تو بہت قریبی ہمعصر تھے۔ اور ان کی تاریخ ساتویں صدی کے وسط سے لے کر نویں صدی کے وسط تک دو سو سال کے عرصے کے اندر ہی شروع اور ختم ہوتی ہے۔

آروار سے مراد وہ شخص ہے جو ایشور کا وجدانی علم رکھتا ہوا اسی کے دھیان میں مستغرق رہتا ہے۔ کتب آروار وشنو کے لیے شدید اور عابدانہ محبت سے لبریز ہیں۔ اسی محبت کے چشمے سے ہی بعد میں منظم مسلک پرتی کا ظہور ہوا ہے۔ آرواروں اور آرگیوں میں جن کے متعلق ہم بعد میں بتلائیں گے۔ یہ اختلاف پایا جاتا ہے کہ جبکہ آروار لوگ برہم کے کشف وجدانی اور شخصی طور پر اس کی رحمت سے بہرہ ور تھے۔ آخرالذکر صرف کتب آروار کی بنا پر نظام فلسفہ قایم کرنے والے علما تھے۔ پوئیگئی بھوتت اور پیئی نے ترو ونتادی[۱] نے ایک سوشلوک کی تین فصلیں لکھی ہیں۔

---

[۱] ۔ ہم نمونے کے طور پر ترو ونتادی کا ایک حصۂ عبارت پیش کرتے ہیں۔

"میں نے پریم کے چراغ میں اچھا کا تیل ڈال کر آیندہ سے پگھلتے ہوئے من کی بتی سے بہ گداز روح کے ساتھ ساتھ نارائن کے آگے نذر کرنے کے لیے جگمگاتے گیان کی جوت

باب ۱۷

ترو مُڑشائی پِران نے اپنی زندگی کا بہت حصہ ٹرپلی کین۔ کانچی ورم اور کنبھ کونم میں بسر کیا تھا۔ اس کے بھجن ۹۶ شلوکوں میں نان مکھم ترو دنتادی کی صورت میں پائے جاتے ہیں۔ نام آروار ایک شودر خاندان سے کروُکرَ میں جسے اب آلوار ترو نگری کہتے ہیں۔ جنم لیا تھا۔ وہ آروار وں میں سب سے بڑھ کر کتابیں لکھنے والا مصنف گذرا ہے اور اس کی شاعری کا عظیم حصہ تال آئیرا ددیہ پربندھم میں پایا جاتا ہے۔ اس کی تصانیف حسب ذیل ہیں۔ ترُوِرتم جس میں ایک سو شلوک ہیں۔ ترُوداشریم سات شلوکوں میں۔ پیریا ترودنتادی جس میں ۸۷ شلوک ہیں اور تروواۓ موڑی جس کے اندر ۱۱۰۲ شلوک موجود ہیں۔ نام آروار کی ساری زندگی دھیان میں بسر ہوئی تھی۔ اس کا شاگرد مدورا کوی اسے وشنو کا اوتار مانتا ہے۔ کُل شیکھر رام کا بڑا عابد (بھکت) ہوا ہے۔ اس کی بڑی تصنیف پیرو مال ترو موڑی ہے۔ پیری آروار جو وِشنو چِت کے نام سے مشہور ہے۔ شری بٹی پتوُر میں پیدا ہوا تھا۔ اِس کی بڑی تصانیف پل آنڈر اور ترو موڑی ہیں۔ آنڈال جو پیری آروار کی متبنیٰ لڑکی تھی۔ کرشن کی بہت بڑی عابدہ تھی۔ وہ خود کو کرشن کی ایک گوپی خیال کرتی ہوئی اس سے ملنے کے لیے بے تاب تھی۔ اس کی شادی شری رنگم کے رنگ ناتھ دیوتا کے ساتھ ہوئی تھی۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف ترو پادئی اور نچیار ہیں۔ ترُو موڑی ٹونڈر اڈی۔ پوڈی آروار منڈن گڈی میں پیدا ہوا تھا۔ وہ ایک دفعہ ایک ٹیسوا دیوادیوی کے دام فریب میں پھنس گیا تھا۔ مگر وہ رنگ ناتھ کی رحمت سے بچ گیا۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف ترِو مالائی اور ترِو پلی ایرو چی ہیں۔ ترِو پان آڑوار کو ایک نیچ ذات کے لاولد پتر نے پالا تھا۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف اَملن آدی پران ہے

۶۹

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ عالمانہ تامل میں جگادی ہے" بھرتم۔ ہوپر کے الور بھجنوں میں سے صفحہ ۱۲۔

باب ۱۱

دس شلوکوں میں ہے۔ ترومنگئی آروار چوروں کے ہاں پیدا ہوا تھا۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف پیریا ترو موڑی۔ تروکردن ڈانڈکم۔ ترومیدن ڈانڈکم۔ ترو ویروگت اِروکائی۔ شریا ترو منڈل۔ اور پیریا ترو منڈل ہیں۔ ترومنگئی رہزنی کرتا تھا۔ مگر رنگھناتھ کی رحمت سے اُسے معرفت نصیب ہو گئی۔ نال آیرا دِویہ پربندھم جو آرواری تصانیف کا مجموعہ ہے۔ تامل دیش میں نہایت متبرک کتاب شمار ہوتی ہے اور ویدوں کی ہم پلہ سمجھی جاتی ہے۔ اسے جلوس کی صورت میں اسی کے شلوکوں کی تلاوت کے ساتھ مندر میں لے جایا جاتا ہے اور نیز یہ شلوک شادی ومرگ کے مواقع پر بھی لَے کے ساتھ پڑھے جایا کرتے ہیں اور مندر کے سامنے بڑے دالان میں اس کی نظمیں گائی جاتی ہیں اور رسوم میں بھی انھیں وید منتروں کے ساتھ ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔

آروِاروں کا فلسفہ

چونکہ آرواروں کے بھجن صرف ادبی اور عابدانہ صفات رکھتے ہیں اس لیے انھیں فلسفیانہ مقاصد کے لیے استعمال کرنا مشکل ہے۔ ان کتب کے موضوع عامہ کی مثال کے طور پر میں ، ابھیرام ور آچاریہ کی تصنیف درامی ڈو اُنپشت تات پریہ[1] کے مطابق نام آروار کی کتاب (شٹھ کوپ) کے مضامین کا مختصر خلاصہ پیش کرنے کی کوشش کروں گا۔ ۷۰ ایشور کے لیے شٹھ کوپ کا جذبۂ عبادت اس کے اندر رک نہ سکتا تھا۔

[1] گورنمنٹ اورنٹیل مینو سکرپٹ۔ لائبریری مدراس سے لیا ہوا قلمی نوشتہ۔

وہی جذبہ اُچھلتا ہوا ان نظوم کی صورت میں نمودار ہوا۔ جو دکھی لوگوں
کو تسکین دیتی ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دکھی لوگوں کے لیے
شٹھ کوپ کی محبت ان کے والدین سے بھی بڑھ کر تھی۔ شٹھ کوپ
کا اصلی معراج یہ تھا۔ کہ پُرشوتم بھگوان جو تمام موجودات سے
بڑا ہے۔ اس کے سامنے مردانہ تذکیر کے خیال کو اڑا کر لوگوں کو یہ دکھلائے۔
کہ وہ سب کے سب بھگوان پر انحصار رکھنے والی عورتیں ہیں۔ چنانچہ
شٹھ کوپ خود اپنے آپ کو بھگوان پر بالکل منحصر اور اس کی محبت
میں بیقرار عورت ہی خیال کرتا تھا۔ وہ اپنی پہلی چار کتابوں میں
ولادت ثانیہ (پرجنم) سے بچنے کے لیے دعا مانگتا ہے۔ دوسرے
حصے میں وہ بھگوان کی عظیم اور شاندار صفات کے متعلق اپنے ذاتی
تجربات بیان کرتا ہے۔ تیسرے حصے میں وصال (ایزدی) کا سرور حاصل
کرنے کے لیے اپنی تمنائیں ظاہر کی ہیں۔ چوتھے حصے میں وہ
بتلاتا ہے کہ کس طرح اس کا وصال باری کا تجربہ اس کی عظیم تمناؤں کو
پورا نہ کر سکا۔ وہ اپنے پہلے شتک (سو شلوکوں) کے پہلے دس شلوکوں
میں خود کو خدمت ایزدی کے جذبے سے تربتر پاتا ہے (واسیہ)
اور بھگوان کی اصلی صفات کے متعلق اپنا تجربہ بیان کرتا ہے۔ دوسرے
دس شلوکوں میں وہ رحمت ایزدی کو بیان کرتا ہوا لوگوں سے اس
امر کی سفارش کرتا ہے۔ کہ وہ عارضی اور ہیچ چیزوں کی الفت
چھوڑ دیں۔ اس کے بعد وہ بھگوان سے ملتجی ہوتا ہے۔ کہ وہ اپنی
زوجہ لکشمی کو ساتھ لے کر زمین پر اوتار دھارن کرے۔ اور بھگوان
کی بدرجہ غایت تعظیم و تحمید کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ وصال ایزدی
حاصل نہ ہونے کی وجہ سے اپنی نفسی جاں کنی کو بیان کرتا ہوا اس
کے لیے خود ہی کو قصوروار ٹھیراتا ہے۔ پھر وہ بھگوان سے بغل گیر
ہوتا ہوا محسوس کرتا ہے۔ کہ وہ اپنی تمام ناکامیوں کے لیے
خود ہی ذمہ دار ہے۔ وہ بتلاتا ہے۔ کہ خدمت ایزدی (واسیہ)

کا دارومدار پرستش کے پُرمحنت اجزائے مخصوصہ کے اظہار پر نہیں بلکہ اپنے شوقِ صادق پر ہے۔ اصل ضرورت عبادت (بھکتی) کی ہے۔ سچی پرستش کا ماخذ ایشور کی صفات برتر کا حظِ شدید ہونا چاہیے تاکہ عابد یہ محسوس کر سکے۔ کہ ان صفات سے بڑھ کر دنیا میں اور کوئی شے بھی اعلیٰ اور بہتر نہیں ہے۔ وہ پُر اطاعت اور منکسرانہ دل سے کہتا ہے۔ کہ ایشور انھی کی خدمت قبول کرتا ہے۔ جو ایک چال باز دشمن کو بس میں لانے کے وسائل استعمال کرنے کی بجائے صرف دوستانہ ذرائع کام میں لاتے ہیں۔ پرماتما اُن سے خوش ہوتا ہے۔ جو اپنے خلوصِ قلبی کے حصول میں کوشاں رہتے ہیں۔ اسی طریق سے وہ اپنے اندر اُسے پالیتے ہیں۔ ایشور کی مہربانی صرف اس کی اپنی رحمت پر انحصار رکھتی ہوئی ہمہ پہلو عبادت کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔

دوسرے شتک (سو شلوکوں) میں وہ کہتا ہے کہ عابد بھگوان کی عظیم اور شاندار صفات کو محسوس کرتا ہوا اور اس پر بھی دوسری چیزوں سے دل بستہ رہ کر اس وجہ سے اپنے دل کو غم کے اوجاعِ شدیدہ سے چھدا ہوا پاتا ہے۔ کہ وہ وصالِ ایزدی سے محروم ہے اور اس بارے میں کل بنی نوع انسان کے ساتھ اسی غم میں شریک ہوتا ہے۔ بھاگوت پران اور شٹھ کوپ کی کتھاؤں کو سن سن کر وہ ایشور کی اس رفاقت کا احساس حاصل کرتا ہوا اس کے ذریعے اپنے غم کو مٹاتا اور ربطِ ایزدی کو بڑھایا کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح گزشتہ بڑے بڑے سنت اپنے دلوں کی گہرائی میں ذاتِ ایزدی کے اس بحرِ سرور میں مستغرق ہوا کرتے تھے جو کل خوشیوں اور برکتوں کا مخزن ہے۔ اور وہ اسی سرور کے حصول کے لیے اپنی تمنّاؤں کا اظہار کرتا ہے۔ شٹھ کوپ کی طلبِ حق نے اسے نہایت سخت دردِ ہجر سے تڑپانا شروع کر دیا تھا۔ اس کا دل تمام غیر مناسب اغراض سے بالکل صاف ہو چکا تھا۔ وصالِ ایزدی سے محروم رہنے کے غم و رنج کو وہ بار بار

١٧

باب ۱

اپنے مالک کے روبرو ظاہر کرتا اور آخر اسی غمِ شدید کے مارے وہ اپنا شعور بھی کھو بیٹھا۔ بالآخر بھگوان کرشن نے اُس کو درشن دیا۔ اور وہ دیدار الٰہی پر اپنی خوشی کو بیان کرتا ہے۔ مگر اس بات سے ڈرتا ہے۔ کہ کہیں ایشور پھر غائب نہ ہو جائے۔ وہ اپنے آپ کو اس کی قدرت عظیمہ کے روبرو بے بس پاکر بڑی محبت کے ساتھ اس کی پناہ لیتا ہے۔ اور اس کے بعد وہ کہتا ہے۔ کہ صرف وہی ایشور کو پاتے ہیں۔ جو اُس میں احساس تصرف رکھتے ہیں وہ ایشور کی صفات اعلیٰ بیان کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ قرب ایزدی حصول نجات کی نسبت بہت زیادہ قابل خواہش ہے۔ اس کی رائے میں ایشور کا سیوک (خادم) ہونا ہی حقیقی نجات ہے۔

تیسرے شتک میں وہ جمال ایزدی کے بیان کے بعد اس بات کا افسوس کرتا ہے کہ وہ اپنے حواس اور ذہن کی محدودیت کی وجہ سے اس کے کمال حسن کا لطف نہیں اُٹھا سکتا۔ بعد ازاں وہ شانِ ایزدی کی لامحدودیت بیان کرتا ہوا اس کے لیے جذبۂ خدمت کا اظہار کرتا ہے۔ پھر وہ ساری دنیا اور اُن الفاظ کو جو اشیائے عالم کی علامات ہیں۔ ایزدی جسم کے طور پر دیکھتا ہے۔ اس کے بعد وہ اُس خوشی اور سرور کو بیان کرتا ہوا جو وہ خدمت ایزدی میں پاتا ہے۔ کہتا ہے۔ کہ وہ لوگ بھی جو ایشور کی ذات کے ساتھ واصل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس کی مورتی میں من کو لگانے اور پرانوں میں بیان کردہ کرشن کے تذکروں کے سننے سے بھی اطمینان قلب حاصل کر سکتے ہیں۔ پھر وہ ایشور سے جدائی کے غم میں ڈوب کر اس بات کی امید رکھتا ہے کہ جملہ حواس باطنی کے عمل کو روکنے سے شاید وہ ایشور کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کے قابل ہوگا اور ان لوگوں کی حالت پر اظہار افسوس کرتا ہے۔ جو کرشن کے سوا دیگر دیوتاؤں کی عبادت میں مشغول رہتے ہیں۔ اور پھر دیدار حق اور اس سے حاصل ہونے والی عظیم مسرت کو بیان کرتا ہے۔

۷۲

باب۱۳

چوتھے شتک میں وہ ان تمام اشیا کی بے ثباتی کو جو پر لطف شمار ہوتی ہے۔ بیان کرتا ہوا پرماتما کو خوش کرنے کے سرور کی فضیلت مطلقہ دکھلاتا ہے۔ اس کے بعد وہ بتلاتا ہے کہ کسی طرح دوسری چیزوں کی طرف کوئی رغبت نہ رہنے اور لامکانی و لازمانی طور پر طلب حق بڑھنے اور اس کا لگاتار وصل نہ پا سکنے پر دردِ فرقت کی شدت سے۔ وہ خود کو ایک عورت کے طور پر دیکھتا ہے اور محبت کے اوجاع شدیدہ سے مغلوب ہو کر شعور کھو بیٹھتا ہے۔ اس کے بعد وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح ہری (خدا) اس کی محبت سے خوش ہو کر اپنی پر سرور بغل گیریوں سے اس کے ذہنی۔ لفظی اور جسمانی اعمال کے ذریعے اسے بے انداز سرور دے کر اس کی طلب پوری کرتا ہے۔ پھر وہ دکھلاتا ہے کہ جب کبھی وہ اپنے روحانی شوق سے کرشن کو پانے کی کوشش کرتا تو کس طرح کرشن اس کی نظر سے غائب ہو کر اسے پھر دردِ فرقت میں تڑپانے لگتا تھا۔ بعد ازاں پھر دیدار حاصل ہونے پر وہ مسرت کے ساتھ اس کی برتری کو محسوس کرتا ہے اور پھر دیدار حق کو ایک خواب سے تشبیہ دیتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ اس خواب کے بند ہونے پر وہ کس طرح اپنا شعور کھو بیٹھتا تھا۔ اور اوقات فرقت کی خلا کو پُر کرنے کے لیے وہ غمزدہ دل سے الیشور کا نام گاتا ہوا تہِ دل سے دعائیں مانگتا تھا۔ وہ اس کے لیے زار زار روتا ہوا محسوس کرتا تھا۔ کہ اس کے بغیر ہر ایک شے ناچیز ہے لیکن درمیانی اوقات میں غلط کار نوعِ انسان کے ساتھ ہمدردی محسوس کیے بغیر نہ رہ سکتا تھا۔ جو خدا سے منحرف ہو رہی ہے۔ اس کی رائے میں قید کا اصلی سبب یہی ہے۔ کہ انسان خدا پر اشیا کو ترجیح دیتا ہے اور جب انسان خدا کو ہی سب کچھ ماننے لگتا ہے تب اس کے تمام بندھن کٹ جاتے ہیں۔

پانچویں شتک میں وہ محسوس کرتا ہے۔ کہ صرف رحمت ایزدی ہی

باب ۱۲

انسان کو بچا سکتی ہے۔ پھر وہ ایشور کی آغوشش کے لیے بیقرار ہو کر خود کو اس کی زوجہ خیال کرتا ہے۔ وصال ایزدی کی خاطر اس کے غم، رنج و ملال اور اضطراب کی وجہ سے اس پر ایسی غشی طاری ہو گئی۔ جس نے رات کی مانند اس کے جملہ حواس کو دھندلا کر دیا۔ اس حالت کے خاتمے پر اس نے بھگوان کے النکاروں (زیورات) کو تو دیکھا اگر خود اسے براہ راست نہ دیکھ سکنے پر وہ بہت غمزدہ اور خوش بھی ہوا ہجر کے شدید دردوں سے بچنے کے لیے وہ بھگوان کے ساتھ ایک میک ہو کر اس کے اوضاع و اطوار کی نقل اتارتا ہوا اسی خیال سے خوشی حاصل کرتا تھا۔ کہ یہ ساری دنیا اسی کی مخلوق ہے۔ وہ ستریا اسی نظموں میں بتلاتا ہے۔ کہ کبنھ کونم میں کس طرح اسے کرشن کی مورتی کے ساتھ محبت ہو گئی تھی۔ اور اپنے عاشق کو ہم آغوشیوں اور دیگر علامات محبت سے تسلی دینے والی بھگوان کی سرد مہری سے اُسے کس قدر قلق ہوا اور وہ کسی طرح اپنی محبانہ رسائیوں کے جواب میں ایشور کی بے اعتنائی پر غضبناک ہو گیا تھا۔ اور انجام کار کس طرح بھگوان نے اُسے اپنی پر محبت ہم آغوشیوں وغیرہ سے راضی کر لیا تھا۔ اس طرح بھگوان ساری کائنات کا قدوسی مالک ہو کر بھی اس کے لیے محبت اور ہمدردی محسوس کر کے ایک انسانی محب کی مانند اس کے غموں اور دکھوں کو دور کر دیا۔ وہ ایشور کی ہم آغوشی کی عظیم مسرت کو بیان کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ اس کی وجد انگیز ایزدی ہم آغوشی حاصل ہونے پر وہ زندگی میں تمام دنیاوارانہ دلچسپی کھو بیٹھا۔

نویں شتک میں وہ بتلاتا ہے کہ یہ دیکھ کر کہ نہ تو وہ زندگی کی عام چیزوں کو دیکھ سکتا تھا۔ اور نہ ہی ساری دنیا میں ایشور کی موجودگی کے خیال سے اطمینان پاتا تھا۔ اس نے بھگوان کی برتر از حواس صورت (اپراکرت دیُو) کا دھیان کرنا شروع کیا اور

۷۳

باب ۱۲ اس کا براہِ راست دیدار پانے کے لیے رونے اور چلانے لگا۔ اور اس شتک کا بہت بڑا حصہ احساس فرقت کے غم والم کو ہی بیان کرتا ہے وہ بتلاتا ہے۔ کہ کس طرح لگاتار گریہ و زاری اور اس کے دھیان میں مگن رہنے کے بعد اسے بھگوان کا درشن حاصل ہوا۔ مگر اسے یہ دیکھ کر بڑا دکھ ہوا کہ وہ بھگوان کو چھو نہ سکتا تھا۔ اور نیز کس طرح بعد میں اس کی دعاؤں کے جواب میں بھگوان نے اسے انسانی صورت میں درشن دے کر سارے دکھوں کو بھلا دیا۔ اور اپنے بہت سے چھندوں میں پھر اپنے جذبات فرقت اور وصال کی خوشیوں کو بیان کرتا ہے اور بتلاتا ہے کہ وہ کس طرح پرندوں کی راہ سے بھگوان کے پاس اپنے پیغامات بھیجا کرتا تھا۔ کس طرح اس کی طرف سے ملنے میں دیر ہونے سے وہ مصیبت زدہ ہوتا تھا۔ کس طرح وہ مقررہ اوقات پر اسی کے وصل کا منتظر رہتا تھا اور کس طرح اس کے سورگ میں آیندہ اعمال کا زمین پر بار بار تکرار ہونا چاہیئے اور ۴ کس طرح بھگوان کے بارے میں اس کا رویہ گوپیوں کی مانند عاشقانہ محبت و اشتیاق سے بھرا ہوا تھا۔ اور آخری چھندوں میں وہ کہتا ہے کہ ایشور کا دیدار حقیقی صرف گہری عبادت کرنے والے دل کو نصیب ہو سکتا ہے۔ بیرونی آنکھوں کو نہیں۔

ہوپر نام آروار کی تصنیف ترو برتم سے کئی دلچسپ تراجم پیش کرتا ہے۔ ان میں سے چند ایک ایشور کے لیے اس کے پریم گیتوں کے نمونے کے طور پر پیش کریں گے۔[1]

اس دلفریب زلفوں والی لڑکی کو دائمی محبت نصیب ہو۔

جو ان قدموں سے پیار کرتی ہے جنھیں بہشت میں رہنے والے پوجتے ہیں۔

کانن کے قدم کالے برسنے والے بادلوں کی مانند'

[1] - الور کے بھجن۔ از جے۔ الیس۔ ایم ہوپر۔ انگریزی میں صفحات ۷۱ سے ۸۷ تک۔

باب ۱۷

اس (لڑکی) کی لال لال آنکھیں، غم کے آنسوؤں سے تر بتر۔
گہرے تالاب میں لپکتی ہوئی کپل مچھلی کی مانند[1]
اب اس گاؤں میں گرم گرم ہوا کے جھونکے چل رہے ہیں
جس کی فطرت ٹھنڈک ہے۔ کیا اُس برساتی بادلوں کے رنگ والے نے
ایک بار اپنے عصائے شاہی کو ایک طرف رکھدیا ہے۔
میری اِس اُجڑی ہوئی خاتون کی دکھ کو چرانے کے لیے
جو تلسی[2] کی خاطر کھلی آنکھوں آنسو برسا رہی ہے؟
بھگوان سے مہجور ہو کر آرِدوار خوشی کے ساتھ تاریکی کو دیکھ کر خوش ہوتا ہے۔ جو رنگ کے لحاظ سے کرشن سے ملتی جلتی ہے۔
تو۔ بھگوان کے سورگ کی مانند سندر۔ جب وہ دُور ہو۔
تو مدتوں طویل ہے! اور جب وہ یہاں (تو) کس قدر قلیل ہے!
احباب خواہ کئی روز تک ٹھہریں اور خواہ چلے جائیں۔
ہم غمزدہ ہوتے ہیں۔ اس پر بھی اس پھیلی ہوئی تاریکی کو برکت نصیب ہو۔
باوجود اس کی کئی ایک مکارانہ چالوں کے جو وہ رکھتی ہے[3]
میری سندر چوڑیوں والی لڑکی کا کیا حال ہوگا
بڑی اور چمکیلی کیال کے مانند پُر اشک آنکھوں کے ساتھ
جو دل کے مخفی درد کی ماری اِدھر اُدھر پھر رہی ہے
پنچھی کے بھگوان سے تازہ تلسی کے جوبنوں کے لیے۔
جس نے آندھی میں پرندوں کے ڈار کی اس پہاڑی کے ذریعے حفاظت کی تھی؟[4]

---

[1] یہاں لوٹنے والی لڑکی تو آرِوار کی شاگرد ہے اور محبت کرنے والی خاتون لونڈی ہے اور کاتن کرشن بھگوان ہے۔

[2] ۔ یہاں وہی لڑکی ہی بول رہی ہے۔ تلسی کرشن کی نمایندگی کرتا ہے۔

[3] ۔ ہجر کا وقت بہت طویل اور وصل کا سماں بہت قلیل محسوس ہوتا ہے۔

[4] ۔ ماں اپنی آرِوار لڑکی کے لیے گریہ و زاری کر رہی ہے۔

باب ۱۲

آرِوار گریہ وزاری کرتا ہوا ہنسوں اور بگلوں سے پیغام رسانی کے لیے منت سماجت کرتا ہے۔

اڑتے ہوئے ہنسوں اور بگلوں سے میں نے التجا کی
لجاجت کے ساتھ۔ "پہلے پہنچنے والو بھول نہ جانا"
اگر تم وہاں میرے من کو کانن کے ساتھ دیکھ پاؤ
اوہ۔ میری بات کرتے ہوئے پوچھنا تو سہی "کیا ابھی تک"
تم اس کی طرف نہیں لوٹے؟ کیا ایسا کرنا مناسب ہے؟

۷۵ پھر آرِوار اس بات پر اظہار حسرت کرتا ہے کہ بادل اس کا پیغام نہیں لے جاتے اور بادلوں اور بھگوان کی مشابہت کا ذکر کرتا ہے۔

بادلو، مجھے تبلاؤ تم نے کن وسیلوں سے پائی ہے
ترومال کی مانند مقدس صورت! اور
زندگی کی حفاظت کے لیے عمدہ پانی اٹھائے ہوئے
تم سارے آکاش میں پھیل رہے ہو۔ یقیناً تم نے
ضرور ہی کوئی ایسی تپسیا کی ہے جو تمھارے جسموں کو پُر درد بناتی ہوگی،
اور جس کی بدولت تم اس رحمت سے بہرہ ور ہوئے ہو۔

محب بھگوان کی سنگدلی کے متعلق کہتا ہے۔

اس مدتوں لمبے زمانے میں بھی۔ جو رات کہلاتا ہے
جب کہ لوگ ٹکریں مارنے کے لیے مجبور ہوتے ہیں۔ اسے رحم نہیں آتا
کہ وہ اپنے نہ گھٹ سکنے والے غم میں.....
اس آہو چشم لڑکی نے سارا جنگل چھان مارا ہے
نازک کمر والی۔ جسے مجھ پاپی نے جنم دیا
کانن کے چرن کملوں کی طویل حمد و ثنا کے بعد۔

آرِوار نیلے رنگ کے آبی گل سوسن میں بھگوان کی شبیہ دیکھ کر وہ بھگوان کا ہر جگہ درشن پاتا ہے۔

ایک نیلی اور وسیع پہاڑی کے اوپر

باب ۱۷

کنول کے پھول والے بڑے بڑے گڑھوں کی مانند چمکنے والے۔ تمام مقامات
میری نظروں میں ہیں۔ اس مالکِ ارض کی آنکھ کے حالات میں
مالک سا جس کی بیٹی گرجتا ہوا سمندر ہے
کالی آنکھوں والا پربھو۔ میرا اور تمام دوسری روحوں کا۔
آڑوار بھگوان کی عظمت یوں بیان کرتا ہے۔
رشی لوگ۔ صالح مشقت سے عرفان حاصل کرتے ہیں
کہتے ہیں "اس کا رنگ۔ شاندار جمال۔ نام اور
اس کی صورت ایسے اور ایسے ہیں۔ مگر ان کی تمام جاں فشانی
میرے پربھو مالک کی عظمت کا اندازہ لگانے میں کامیاب نہیں ہو سکی
ان کا نورِ عرفاں ایک ٹوٹے پھوٹے چراغ کے سوا کچھ نہیں ہے۔

سوتیلی ماں اس لونڈی کی حالت پر ترس کھاتی ہے جو رات کی طوالت کو برداشت نہیں کر سکتی۔

مچھ پاپن کی بچی۔ خوبصورت دانت
گول گول چھاتیاں اور گلاب سا چہرہ رکھنے والی یہی کہہ رہی ہے۔
"یہ سندر راتیں میری طلب کی مانند ابدی ہیں
تلسی کے لیے"۔۔۔۔۔

پھر وہی سوتیلی ماں اپنی لڑکی کی کم سنی دیکھ کر اسے محبت سوزاں کے ناقابل دیکھ کر کہتی ہے۔

ابھی اس کی چھاتیاں پورے طور پر نہیں ابھریں۔ اس کی نرم نرم زلفیں
چھوٹی چھوٹی ہیں
اس کا گھاگھرا اس کی کمر کے ارد گرد ڈھیلا ہے۔ بچوں کی مانند
بھولی بھولی باتیں کرتی ہے
اس کی آنکھیں معصوم ہیں۔۔۔۔۔

اس کی ایک لونڈی پر عاشق ہونے کے الزام پر بھگوان اپنے دوست کو یہ جواب دیتا ہے۔

باب ۱۵

وہ لال لال سوسنی پھول جو کہ میری جاں ہیں
وہ اس کی آنکھیں جو اس کے سورگ کی مانند ہیں۔......

لونڈی تاریکی سہار نہیں سکتی۔ لیکن اس پر بھی وہ چاند کا ٹکڑا دیکھ کر پریشان ہو رہی ہے۔

اُف، وہ ہلال جو ہر طرف سے گھیرنے والی کالی رات کو چیر رہا ہے
مجھ میں سے بھی چیر جائے!
ہائے۔ کیا اب یہ چمکتا ہوا طلوع ہو رہا ہے،
تاکہ مجھ اُجڑی ہوئی کے پاس وہ فرخندہ تازگی آجائے۔
جو کہ صرف تلسی کے پھولوں کے لیے تڑپ رہی ہے؟

باندی کا محب اس کی ناتوانی دیکھ کر مایوس ہو جاتا ہے۔

ہائے جب وہ روتی ہوئی
بادلوں کے رنگ والے کے ناموں کو تتلا رہی ہے،
میں نہیں جانتا کہ وہ جیے گی یا
اس کا ملائم جسم اور روح انتقال کر ہی جائیں گے۔!

نکرر کل شیکھر سے ترِوِل ترِو موڑی میں سے۔ نتتک ۵۔

اگرچہ لال آگ خود آ کر شدت کی حرارت دکھلائے
لال کنول کھلتا ہی نہیں۔
اُس تند کرنوں والے کے بغیر۔
جو بلند آسمانوں میں اپنی نشست گاہ رکھتا ہے
وِتّر و بکوڈو کے پربھو، کیا تو دور نہیں کرے گا
میرے غم کو۔ میرا دل تیری بے حد محبت کے سوا کھلتا ہی نہیں۔
جمع شدہ پانیوں کو لے کر چمکتی ہوئی ندیاں
لازمی طور پر پھیلتی اور دوڑتی ہوئی
گہرے سمندر میں داخل ہوتی ہیں۔ اس سے الگ نہیں رہ سکتیں۔
اسی طرح میری پناہ گاہ بھی

باب ۱۷

اے برترووبیکو ڈھ کے پربھو، گھنے بادل سی آنکھوں والے۔ نیک بخت،
تجھ میں سمانے کی چمکیلی برکت کے سوا نہیں ہے۔[۱]

مکرر اسی کتاب سے[۲]:-

میرا اس دنیا کے ساتھ کوئی رشتہ نہیں ہے
جو اس زندگی کو سچی مانے ہوئے ہے جو کہ جھوٹی ہے
اے رنگن، میرے آقا یہ میری پکار ہے،
کہ صرف تیرے لیے ہی میری محبت جلتی ہے،
میرا اس دنیا کے ساتھ کوئی رشتہ نہیں ہے۔
پتلی کمر والی کنواریوں کے جھنڈوں کے ساتھ)
میں سرور و محبت کے ساتھ، صرف ایک کے لیے کھڑی ہوں۔
رنگن۔ میرے آقا۔ پکارتی ہوئی۔

نال آئیر دِوِیہ پربندھم کی ایک فصل ترِو پاوائی، میں ... اَنڈال[۳]
شاعرہ خود کو ایک گوپی خیال کرتی ہوئی اپنے احباب سے التجا کرتی ہے کہ
وہ سوئے ہوئے کرشن کو جگانے کے لیے اس کے ہمراہ چلیں،

گایوں کے پیچھے پیچھے ہم جنگل میں جاکر
وہاں کھاتی پیتی ہیں۔ گوالے نہیں جانتے کہ ہم کون ہیں یا کون نہیں
اور پھر بھی ہمیں کتنی بڑی بخشش حاصل ہے کہ تو نے
ہمارے گھروں میں جنم لیا۔ گووند! تو بھی ہمارے ساتھ وہی رشتہ رکھتا ہے۔
جو کہ ہم تیرے ساتھ رکھتی ہیں۔ یہ رشتہ کبھی ٹوٹنے کا نہیں۔ اگر
ہم محبت اور آن کے ساتھ تجھے بچکانہ ناموں سے پکاریں
خفے نہ ہو جانا کیونکہ ہم بھی بچوں کی مانند
اے پربھو! ہم بھولی بھالی ہیں۔ ہائے ایلورم بوائی!

۷۷

۱۔ ایضاً۔
۲۔ ایضاً

کیا ہمیں عنایت کرو گے
وہ (مردھنگ. تنبور ڈھولک جو ہم مانگتی ہیں؟[1]

پیری آروار خود کو یشودھا خیال کر کے ننھے کرشن کو دھولی میں لیٹا ہوا اور چاند کے لیے چلاتا ہوا دیکھ کر کہتا ہے

(۱) وہ اس لیے دھولی میں لڑھک رہا ہے کہ اس کی بھوؤں کا موتی جھولتا رہے۔
اور اس کی کمر کی گھنٹیاں بجتی رہیں۔ اوہ۔ او چاند
میرے گووند کی لیلا دیکھ اگر تیرا چہرہ آنکھیں رکھتا ہے
اور پھر۔ چلا جا!
(۲) میرا بچہ۔ مجھے امرت کی مانند پیارا۔ میری نعمت۔ تجھے بلاتا ہوا
اپنے ننھے ہاتھوں سے تیری طرف اشارہ کر رہا ہے!
او بڑے چندرما۔ اگر تو اس کالے کے ساتھ کھیلنا چاہتا ہے۔ تو بادلوں میں چھپ نہ جا۔
بلکہ خوشی خوشی چلا آ![2]

ترومنگئی کہتا ہے
یہ کتنے ہی بوڑھے ہوتے جائیں اور ہمیں
سہارے کے لیے عصا درکار ہو۔ پیشتر اس کے کہ ہماری کمر جھک کر دہری ہو جائے
آنکھیں سامنے زمین پر گڑی ہوئی۔ اور اُوں
لڑکھڑا کر بیٹھتے ہوئے۔ بالکل گئے گزرے
ہم دواری کی پوجا کریں گے۔ اُس کے گھر کو
جس نے زور کے ساتھ اپنی بناوٹی ماں کو یہاں تک چوسا کہ
وہ مرہی گئی۔ معترفہ بھتنی

[1] ہوپر۔
[2] "

باب ۱۷

آنڈال کہتی ہے

نند گوپال کی دختر۔ ایک پر شہوت ہاتھی کی مانند ہے۔ جو اپنے
مضبوط شانوں کے ساتھ دوڑتا نہیں۔ نپنائی، تو
خوشبو پھیلاتے ہوئے بکھرے بالوں والی۔ تو دروازہ کھول دے!
آ دیکھ۔ کس طرح ہر جا مرغ بانگیں دے رہے ہیں
اور ماتھوی کا شانے میں بیٹھی ہوئی کویل
اپنا گیت الاپ رہی ہے۔ تو گیند ہاتھ میں لیے آ
خوشی خوشی کھول دے اپنے کنول کی طرح ہاتھوں اور جھنکارتے ہوئے سندر کنگنوں سے
تاکہ ہم تیرے چچیرے بھائی کے نام کو گا سکیں۔ آہ، ایلورہم ہادائی![1]

۷۸

تو تینتیس دیوتاؤں کا پیشوا۔
تو بلوان ہے انھیں سمھرمیا بنانے کے لیے۔
جاگ اپنی نیند سے تو جو عادل اور توانا ہے۔ اور بے عیب
اور اپنے دشمنوں کو جلانے والا ہے
اور نپنائی خاتون کٹوروں کی مانند نازک چھاتیوں والی۔
لال ہونٹوں اور پتلی کمر کے ساتھ۔ لکشمی۔ بیدار ہو نیند سے
ابھی اپنے سوامی کے آگے پنکھے اور آئینے بھینٹ کرو۔
ہائے۔ ایلور میوائی! ہمیں نہانے دو[2]۔

نام آروار جسے پر انکشوار شٹھ کوپ بھی کہا جاتا ہے، کے مانند ایک آروار کی بھگتی کی صفات مخصوص کے متعلق گوند آچاریہ جو "ڈی ڈِوائن فِنڈم آف دراوڈ اسینٹس" اور "آروار وں کی معتبر سوانح عمریوں" کا مصنف ہے کہتا ہے کہ نام آروار کی تعلیم کے مطابق جب کوئی شخص سرد عشق اور تفویض ذات کرنے والی ایزدی عبادت سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ تو وہ بڑی آسانی کے ساتھ

۱۔ ہو بہ۔
۲۔ "

حقیقت کو پالیتا ہے[1]۔ نام آروار نے کہا ہے۔ کہ رحمت ایزدی ہی حصول نجات کا وسیلۂ واحد ہے اور خود کو بھگوان کے آگے سونپ دینے میں کوئی کوشش درکار نہیں ہوا کرتی۔ مندرجہ ذیل الفاظ میں نام آروار کہتا ہے۔ کہ بھگوان لگاتار ہمارے ساتھ تعشق کی کوشش میں رہتا ہے

آنند روپ بھگوان، سنتے ہی میری آنکھوں سے طوفانِ اشک بہنے لگا ہے۔
اوہ یہ کیا بات ہے جو میں نے پوچھا۔ یہ کتنا اچنبھا ہے کہ وہ بے عیب و اکمل
دوستانہ دنوں اور راتوں میں۔ مجھے اپنا ساتھی چنتا ہے
میرے ساتھ ملنے کے لیے تعشق کرتا ہے۔ مجھے اپنانے کے لیے اور مجھے
"اکیلا نہیں" چھوڑتا۔

مزید براں نام آزوار کہتا ہے۔ کہ بھگوان کی آزادی کو اس کی رحمت کی زنجیروں نے جکڑ رکھا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے" اے رحمت تو نے بھگوان کو اس کے عادل ارادے کی آزادی سے محروم کر دیا ہے۔ اب میں اس کی رحمت کے جھونکوں کے اندر محفوظ ہوں۔ اب اگر وہ چاہے بھی تو خود کو مجھ سے الگ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اگر وہ ایسا کرے تو میں پکار کر کہوں گا۔ کہ میں فاتح ہوں۔ کیونکہ وہ اپنی رحمت سے منکر ہو کر ہی اپنے ارادے کی آزادی خرید سکتا ہے۔" اس حالت کی توضیح کے لیے وہ ایک عابدہ خاتون کا ذکر کرتا ہے جس نے کانچی میں وردراج کی سمادھی پر بھگوان کے پاؤں سے لپٹ کر کہا تھا" اے پربھو۔ اب میں نے تیرے چرن مضبوطی کے ساتھ پکڑ لیے ہیں۔ بھلا کوشش تو کر کے دیکھ۔ کہ تو مجھے لات مار کر مجھ سے جدا ہو سکتا بھی ہے یا نہیں؟"

نام آروار ایک اصطلاح تو نیل یا نتر و کمیرم کو جو تامل میں محبت ظاہر کرتی ہے۔ استعمال کرتا ہے۔ یہ اصطلاح ظاہر کرتی ہے۔ کہ جذبہ محبت چکر لگاتا ہوا اور ہی اور گہرا ہوتا چلا جا رہا ہے۔ مگر کبھی منتشر یا ختم ہونے میں

---

[1] بھگود وشیم۔ منقولہ در تصنیف گووند اچاریہ۔ "دراوڑی سنتوں کی معرفت" سے۔

نہیں آتا۔ دل میں محبت کا یہ چکرانا اور برمانا چپ چاپ ہوا کرتا ہے۔
اُس گائے کی مانند خاموش اور بے زبان۔ جس کے دودھ سے بھرے ہوئے
تھن جھنجھنا رہے ہیں۔ لیکن وہ اُس کے دُور بندھے ہوئے بچھڑے کے
پاس پہنچنے کے لیے اپنی دردناک تمناؤں کو منہ سے ظاہر نہیں کر سکتی۔
حقیقی عشق ایزدی دائمی اور سدا ترقی پذیر ہوا کرتا ہے۔ نام آروار کی
محبت اور ترِو ملنگئی آروار کی محبت کو تامنا بھگوت وشیم میں بیان کرتا ہوا
انھیں ایک دوسری سے مختلف قسم کی بتلاتا ہے۔ ترِو منگئی آروار کی محبت
اس تجربے کو ظاہر کرتی ہے جس میں مستانہ وار اور وجد انگیز باہمی
مسرت بخشی کی حالت میں ایشور کے ساتھ دائمی رفاقت پائی جاتی ہے
وہ اتھاہ محبت میں ڈوبا ہوا نشے میں چُور آدمی کی مانند بے شعور اور
بدحوش ہو جانے کے خطرۂ عظیم میں رہتا تھا۔ لیکن نام آروار ایشور کی
نہایت شدید طلب رکھتا تھا۔ چنانچہ وہ احساس تنہائی سے مغلوب
ہو کر اپنی انفرادی ذات سے بے خبر ہو جاتا تھا۔ مگر وہ بالکل مست اور
بے ہوش نہ ہوتا تھا۔ وہ طاقت جو ایک پورے اور توانا ذہن سے
اپنے دولہے اور رفیق محبوب کے سرگرم انتظار میں بہا کرتی ہے۔ اسے سہارا
دینے اور زندہ رکھنے کے لیے کافی تھی[1]۔ اس حالت کو ترِووائی موڑی
میں اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

دن اور رات وہ سو نہیں سکتی
آنسوؤں کے سیلابات میں اس کی آنکھیں تیرا کرتی ہیں
کنول سی آنکھیں ار رو رو کر اس کا سر چکرا جاتا ہے
ہائے! میں تیرے بغیر کیونکر رہ سکتی ہوں
وہ ہانپتی ہوئی لکھتی ہے اور ساری زمین اس کے دُکھڑے کو محسوس کرتی ہے

اکثر اوقات اس محبت ایشری کے تین مرحلے بتلائے جاتے ہیں۔

---

[1] بھگوت وشیم دیکھو۔

باب۱۲ (۱) یاد (۲) وجد (۳) افاقہ ۔ پہلی حالت کے معنی تو اس گذشتہ وجد انگیز روحانی سرور کی یاد ہے جو ایشور نے پہلے کبھی عطا کی تھی ۔ (۲) دوسرے مرحلے سے مراد وہ نقاہت اور مایوسی کی حالت ہے ۔ جو ایسی یاد و شوقوں سے پیدا ہوتی ہے اور وہ حال میں ایسی وجد انگیز خوشیوں کی عدم موجودگی سے آگاہ ہوتی ہے (۳) تیسری حالت اچانک افاقہ اور روشنی کی ہے جبکہ وہ وجد کی حالت میں بے ہوش ہوتا ہے اور یہ بے ہوشی تیزی کے ساتھ بڑھتی ہوئی موجب مرگ ہو سکتی ہے ۔

آروارسنت فلسفیانہ قیاسات کا میلان رکھتے ہوئے محبت ایزدی کے وجد آور جذباتی تجربات میں لگے رہے تھے ۔ لیکن نام آروار کی تصانیف میں ایسے جملے بھی پائے جاتے ہیں ۔ جو روح کی ذات کا تجربہ ظاہر کرتے ہیں ۔ چنانچہ وہ کہتا ہے ۔ کہ اس عجیب و غریب ہستی کا بیان نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ آتما ابدی ہے اور گیان اس کا جوہر اصلی ہے ۔ بھگوان نے ازراہ بندہ پروری مجھے دکھلا دیا ہے کہ روح اسی کا ہی ایک انداز ہے اور اس کے ساتھ محمول اور موضوع عرض اور جوہر (یا حروف تہجی اور حرف علت الف میں جو تعلق ہے) ۔ روح کی حقیقت روشن ضمیر کی سمجھ سے بھی باہر ہے ۔ اسے اس یا اس جماعت یا زمرے میں شمار نہیں کیا جا سکتا اور یوگ کے مشاغل شاقہ سے بھی اس کا ایسا براہ راست ادراک نہیں ہو سکتا جیسا کہ حواس کی راہ سے بیرونی دنیا کا ہوا کرتا ہے ۔ یہ روح جیسی کہ بھگوان نے مجھ پر منکشف کر دی ہے ۔ اسے جسم ۔ یا ذہن یا حواس یا قوت حیات (پران) یا ارادے (بدھی) کے تمام مقولوں سے برتر ہے ۔ اس میں وہ تغیرات اور بگاڑ نہیں پائے جاتے ۔ جو ان اشیا میں دیکھے جاتے ہیں ۔ وہ ان سب سے بالکل ممیز اور لطیف تر ہے یہاں تک کہ اس پر بھلائی اور برائی کا بھی اطلاق نہیں ہو سکتا ۔ قصہ کوتاہ روح ایک ایسی ہستی ہے ۔ جو حسی علم کے دائرے سے

۸۰

باب ۱۷

باہر ہے۔
یہاں روح کو ایک پاک اور لطیف جوہر بتلایا گیا ہے جو ہر ایک قسم کی کثافات سے بے تعلق ہے اور جیسے عام اشیا کی مانند نہیں جانا جا سکتا حقیقت کی نوعیت کے متعلق اس قسم کے بیانات اور مباحثے اور ان کے بتلائے ہوئے مسلک کے متعلق اس قسم کی منطقیانہ اور علمیاتی کھوج آروواروں کے حلقۂ مقصد سے خارج ہے وہ وجد میں آکر گیت گاتے ہوئے اکثر اوقات یقین کرتے تھے۔ کہ ان گیتوں کے رچنے میں ان کا کوئی دخل نہ تھا۔ خود ایشور ہی ان کی راہ سے بولتا تھا۔ یہ گیت عموماً جھانجھوں کے ساتھ گائے جاتے تھے' اور ان کی مست کرنے والی صفت صرف آروواروں سے ہی مخصوص اور اس زمانے میں دکن کے رواینی راگ سے بالکل مختلف تھی۔ کتب آروار کا مطالعہ جو کہ رامانج کی خاص درخواست پر اس کے شاگردوں نے جمع کی تھیں۔ اور جن سے رامانج کو اپنے نظام فلسفہ کے لیے بہت کچھ فیضان وغذا ملی تھی۔ بھاگوت اور وشنو پران میں مذکور پورانک کتھاؤں کی اچھی واقفیت ظاہر کرتا ہے[1]۔ ان میں کم از کم ایک جملہ ایسا ملتا ہے جو جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا۔ رادھا (پنّائی)

۸۱

[1] سر۔ آر۔ جی۔ بھنڈارکر لکھتا ہے کہ آروارکل شیکھر نے اپنی تصنیف مکند مالا میں بھاگوت پران (گیارھواں سکندھ ۲-۳۶) سے ایک جملہ نقل کیا ہے (وشنو مت شیومت اور چھوٹے موٹے مت۔ ص۔ ۷۔ انگریزی میں)۔ ایس کے۔ آینگر اپنی کتاب دکن میں وشنو مت کی ابتدائی تاریخ میں اس بیان پر اعتراض کرتا ہوا کہتا ہے کہ بھاگوت کی تینوں اشاعات (کنڈا۔ گوتتھ اور دیوناگری) میں جو اسے مل سکتی ہیں کہیں نہیں پایا جاتا۔ نیز وہ کہتا ہے۔ کہ اس جملے میں اس قسم کا اشارہ امر مشکوک ہے کیونکہ یہ عموماً دکنی کتابوں کے اخیر میں ان غلطیوں کے لیے معذرت کے طور پر ہوا کرتا ہے۔ جو متبرک نظوم کے پڑھنے یا رسوم مذہبی ادا کرتے وقت واقع ہوئی ہوں۔

باب ۱۲

جو کرشن کی سکھی خیال کی جاتی ہے۔ ان کی طرف اشارہ دیتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اروار لوگ برندابن میں کرشن کی اوائل عمر کی کتھاؤں کا ذکر کرتے ہیں اور ان میں سے اکثر یشودھا یا احباب کرشن یا گوپیوں کا پارٹ ادا کرتے ہیں۔ جو روحانی محبت ان کے گیتوں میں ظاہر ہوتی ہے اس سے کبھی تو کرشن کے ساتھ وصل پانے کی خاطر دلی تمنا کا اظہار ہوتا ہے یا دردِ فرقت یا جذبہ اطمینان یا کرشن کے ساتھ براہِ راست وصل یا کبھی کبھی کرشن کے ساتھ تعلق رکھنے والے داستانی اشخاص کے ساتھ جذباتی عینیت کے ذریعے حاصل شدہ مسرت کا بیان ہوتا ہے۔ بھاگوت پران کے گیارھویں اور بارھویں سکندھ میں بھی شدید جذبات سے نمودار ہونے والی مستی کے متعلق پڑھتے ہیں مگر وہاں ہم کسی بھگت میں بھی یہ بات نہیں دیکھتے۔ کہ اس نے خود کو کرشن کی زندگی کے داستانی اشخاص میں سے کوئی ایک مان کر اس خیالی عینیت سے پیدا ہونے والے جذبات کا اظہار کیا ہو۔ ہم کرشن کے ساتھ گوپیوں کی محبت کے متعلق سنتے ہیں۔ مگر کسی شخص کے متعلق یہ نہیں سنا گیا کہ اس نے خود کو ہی ایک گوپی مان کر اس کے غم فرقت کا اظہار کیا ہو۔ وشنو پران۔ بھاگوت پران اور ہری ونش میں جو داستانی حکایات محبت مذکور ہوئی ہیں وہ صرف حیات کرشن کے ہی قصے ہیں۔ لیکن وہ اپنے عشاق کے متعلق جنھوں نے خود کو کرشن کے داستانی محبوں کے ساتھ ایک مان لیا تھا۔ یہ تو نہیں کہتے کہ انھوں نے اپنی عبادت ایسی ایکتائی راہ سے حاصل کی تھی۔ ان میں تو صرف یہی کہا گیا ہے کہ کرشن کی داستانی زندگی ان لوگوں کی عبادت گوشہ یذ و عمیق تر بنانے کا اثر رکھتی ہے جو بیشتر ہی کرشن کے ساتھ محبت رکھتے ہیں۔ لیکن یہ خیال کہ کرشن کی داستان اس کے عشاق پر اس قدر اثر انداز ہو سکتی ہے کہ انھیں داستانی اشخاص

باب ۱۷

کی صفاتِ مخصوصہ کے ساتھ اس طرح بھر دے۔ کہ ان کی زندگیاں بھی
اسی نمونے کی ہو جائیں۔ مذہبی دنیا کی طابعی نشوونما کی تاریخ میں
ایک نئی بات ہے۔ غالباً یہ ہندوستان کے دیگر طابعی مسالکوں میں بھی
پائی نہیں جاتی۔ ہم دیکھتے ہیں۔ کہ پہلے پہل الواروں میں ہی وہ خیال
جس نے گوڑیہ مسلک کے عباد کی تصانیف اور خاص چیتنیہ کی زندگی
میں کمال عروج حاصل کیا۔ نمایاں صورت میں نمودار ہوا۔ اس کے
متعلق ہم موجودہ کتاب کی چہارم جلد میں بحث کریں گے۔ کرشن کی
تاریخ حیات کی داستانی ارواح کے تخیل کے اندر داخل ہونے
کے قدرۃً یہی معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ کرشن کے تعلق میں ان داستانی
ارواح کے جذباتی انداز بھی ان عباد میں نمودار ہو کر براہِ تخیل
ان ارواح کی جذباتی تاریخ میں سے گزریں۔ جن کے ساتھ وہ خود
کو ایک خیال کرتے تھے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں۔ کہ جب اس
جذباتی انداز پر گوڑیہ مسلک میں زور دیا گیا اور دسویں صدی سے
چودھویں صدی تک مفکرین کی خطیبانہ جماعت نے ان جذباتِ عشق
کی تحلیل کی۔ تب گوڑیہ وشنوؤں نے محبت کے ترقی یافتہ مدارج
کی تحلیل کا اعتراف کرتے ہوئے ان مدارج کو جذبۂ عبادت کی نشوونما
کی علامات خیال کرنا شروع کر دیا۔ جیسا کہ روپ گوسوامی کی تصنیف اجول
نیل منی میں تشریحاً بیان ہوا ہے۔ کہ معمولی عبادت کا عمیق جذبۂ عشق
میں تبدیل ہونا جیسا کہ گوپیوں اور رادھا کی داستانی زندگی میں
دیکھا جاتا ہے ہمدردانہ نقل کے ذریعے اس طرح ہی حاصل ہوا تھا۔
جیسا کہ ناٹکی اعمال کی قدر دانی میں ہمدردانہ دلچسپی کے ذریعے
ظہور میں آتا ہے۔ مفکرین مدرسہ خطابت اعلان کرتے ہیں کہ
ناٹکی عمل کا شائق اپنے جذبات میں ایسا ہیجان پاتا ہے۔ کہ ان کی
افراد فرق کو زمان و مکان کی انفرادی حدود سے باہر لے جاتی ہے
اور اس کی معمولی شخصیت اس وقت کے لیے معدوم ہو جاتی ہے۔ معمولی

۸۳

باب ۱۷

انفرادی شخصیت کا جاتے رہنا اور جذبات کا ایک جانب خاص میں اچھلنا خیالی طور پر اس شخص کو نہ صرف اسٹیج کے اوپر جذبات ظاہر کرنے والے ناٹکی لوگوں کے ساتھ ایک کردیتا ہے۔ بلکہ ڈرامے کی ان دائمی شخصیتوں کے ساتھ بھی ایک پیکر کردیتا ہے جس کے جذبات اسٹیج پر ظاہر یا نقل کیے جاتے ہیں۔ ایک عابد حد سے زیادہ دھیان لگاتا ہوا خود مستی کے ایک ایسے جذباتی مرحلے پر اُٹھ سکتا ہے کہ وہ ذرا سے اشارے سے ہی خود کو گوپیوں اور رادھا کی خیالی فضا میں منتقل کرتا ہوا اُن تمام صدق دلانہ جذبات محبت کو محسوس کرسکتا ہے جو کبھی کوئی بڑے سے بڑا پُرجوش اور برانگیختہ محب کرنے کے قابل ہوتا ہے۔

یہ بات صاف طور پر یقینی معلوم ہوتی ہے۔ کہ آرِوار لوگ ہی وہ سب سے پہلے سنت گزرے ہیں۔ جنھوں نے جذباتی انقلاب میں آگے قدم بڑھایا ہے۔ چنانچہ راجا کل شیکھر جو ایک آرِوار اور رام کا عابد تھا۔ ولولہ انگیز دلچسپی کے ساتھ رامایَن کی تلاوت سنا کرتا تھا۔ جب کبھی وہ رامایَن سنتا۔ وہ جوش میں آجاتا اور جب وہ اپنے شیطانی دشمن راوَن پر رام کی چڑھائی کی کتھا سنتا۔ وہ اپنی ساری فوج کو ہی رام کے ساتھ ہوکر لنکا پر دھاوا بولنے کا حکم دیدیا کرتا تھا۔

آرِواروں کے عابدانہ گیت کرشن کی داستانی زندگی کے مختلف حصوں کی بہت زیادہ واقفیت کا ثبوت دیتے ہیں۔ ان کے جو جذبات عبادت میں جوش زن ہوتے تھے۔ وہ بنیادی طور پر پانچ قسم کے تھے (۱) آبائی جیسے ماں کے بچے کی طرف (۲) احباب و رفقا کے درمیان (۳) خدام کے اپنے مخدوم کی طرف (۴) لڑکوں کے اپنے باپ یا خالق کی طرف اور (۵) ایک محبہ عورت کے اپنے محبوب کی طرف۔ نام آرِوار اور ترومنگئی آرِوار کی مانند

۸۳

باب ۱۷

بعض آرواروں میں آخری قسم جذبات نے زبردست اہمیت حاصل کی ہے۔ ان آرواروں کے روحانی تجارب میں ہم بھگوان۔ پربھو (مالک) اور پریتم (محبوب) کے لیے پرجذبہ اشتیاق پاتے ہیں اور ان کے اظہارات محبت میں عاشقانہ آرزووں کی اُن مریضانہ علامات کے نشانات دیکھتے ہیں۔ جن پر ویشنووں کے گوڑیہ مسلک کی تصانیف میں حد سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ چنانچہ اس مسلک میں عابدہ عورت کی جسمانی دلربائیوں کی انسانی تشبیہات دینے میں وہ حد سے گزر گئے ہیں مگر آرواروں کی حالت میں اگر زور دیا گیا ہے۔ تو یا تو سب سے بڑھ کر بھگوان کی دلربا اور برترین خوبصورتیوں پر یا اس عابد کی صدیقانہ تمناؤں پر جو بھگوان یا کرشن کے لیے ایک عابدہ عورت کی محبت کا سوانگ بھرتا ہے اور کبھی کبھی تو اس سرگرم آرزو کو مرض عشق کے سبب سے قابلِ رحم مریضانہ علامات کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔ کبھی کبھی ساری رات ہی بھگوان کے انتظار میں صرف کی جاتی ہے۔ قاصد پر قاصد بھیجے جاتے ہیں اور بعض اوقات اس وجد اور مسرت کا اظہار ہوتا ہے۔ جو ظاہری طور پر بھگوان کی واقعی ہم آغوشی سے حاصل ہوتی ہے۔ ہم یہ بھی پڑھتے ہیں کہ کبھی کبھی خود بھگوان بھی اپنے آروار بھگت کی خوبیوں اور دلربائیوں پر فریفتہ ہو کر اس کے ساتھ تبادلۂ محبت کیا کرتا ہے۔ ان بیانات میں حیاتِ کرشن کے داستانی حالات میں پائے جانے والی شخصیتوں کا بہت ذکر آتا ہے اور کرشن کی زندگی کے اُن شاندار سوانح کی طرف خاص توجہ دلائی گئی ہے جو عابدہ عورت یعنی آروار کی محبت کو اُبھارنے کا اثر رکھتے ہیں۔ یہ وجد اور جذبات اُس گرداب کی مانند ہیں جو انفرادی روح کی ابدیت میں چکر کھاتا ہوا کبھی خود کو فرقت کے دردِ شدید میں ظاہر کرتا ہے اور کبھی سرورِ وصل میں۔ آروار اپنی وجد انگیز مسرت میں ہر جگہ دیدارِ حق پاتا ہوا اپنے تجربے کے عمق میں اسے اور ہی اور چاہتا ہے۔ وہ شاندار مستی

باب ۱۵

کے اُن حالات کا تجربہ حاصل کرتا ہے۔ جن میں وہ نیم شعور اور بے شعور ہوتا ہوا کبھی کبھی طلب محبوب میں تڑپنے لگ جاتا ہے۔ اور اگرچہ بھگوان کے لیے جذبۂ آرزو کو بسا اوقات جنسی محبت کی امثلہ سے بیان کیا گیا ہے۔ مگر ان تمثیلات کو جذبۂ عشق کی مریضانہ علامات تک پہنچانے کی شاذ و نادر ہی کوشش کی گئی ہے۔ اس لیے یہ ادب محبت ایشوری کو انسانی محبت کی اصطلاحات میں بڑی پاکیزہ صورت میں ظاہر کرتا ہے آڑوار یہ دکھلانے میں غالباً پیشرو گزرے ہیں۔ کہ کس طرح ایشور کے لیے محبت نازک مساوات کے اصول پر میاں بیوی کی باہمی محبت کے وجد اور جذبات کی لطافت حاصل کر سکتی ہے۔ دکن کے شیومت نے بھی تقریباً اسی دور میں ہی فروغ پایا تھا۔ شیولوگوں کے بھجن عبادت کے اُن عمیق اور شریفانہ جذبات سے لبریز ہیں جن پر انسانی ادب میں کہیں برتری دیکھنے میں نہیں آئی۔ مگر ان کا زور ایک طرف ایشور کی شان اور عظمت اور دوسری طرف ایشور کے سامنے خود سپردگی۔ نفس کشی اور اطاعت پر ہے۔ ایشور کو ہی اپنا سب کچھ مان کر اس کے حق میں جذبۂ الفت و تفویضِ ذات تو آڑواروں میں بھی ویسے ہی موجود ہیں مگر ان میں یہ پگھل کر پرجوش محبت کی مٹھاس میں بدل جاتے ہیں۔ شیولوگوں کے بھجن فی الواقع عبادت کی ایشوری آتش سے پُر ہیں مگر اُن میں زیادہ تر جذبۂ اطاعت پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مانکیا واچکر اپنی ترُوواچکم میں شو کے بارے میں کہتا ہے[1]۔

کیا میں تیرا غلام نہیں ہوں؟ میں پوچھتا ہوں۔ کہ تو نے مجھے اپنایا نہ تھا؟

وہ سب کے سب تیرے سیوک تیرے چرنوں میں پہنچ چکے ہیں۔

۱۔ ترجمہ ترُوواچکم۔ از پوپ۔ ص ۷۷۔

۱۷ب

میرا جسم گناہوں سے لبریز ہے۔ شیوؔ کی عالم کے خداوند! مجھے ڈر ہے کہ شاید میں سبکدوش ہو کر تیرا دیدار کرنے نہ پاؤں۔ میں نہیں جانتا کہ کس طرح درشن کر سکوں!

میں سر سے پاؤں تک جھوٹا ہوں۔ جھوٹا اپنے دل میں اور جھوٹا اپنی محبت میں۔ لیکن اگر وہ زاری کرے تو کیا، اے روح کی ایزدی مٹھاس تیرا پاپی سیوک تجھے پائے گا نہیں؟

اندر میٹھی اور پاکیزہ مسرت کے مالک! اپنے خادم پر مہربانی کر کے اسے اپنے پاس آنے کا راستہ دکھلا دے!

ہائے اس خوبصورت خوشبودار زلفوں والی (عابدہ) کی تیرے قدموں کے ساتھ

جو محبت ہے میرے اندر تو اس سے آدھی بھی نہیں ہے۔

اپنی اس ساحرانہ طاقت سے جو پتھروں کو میٹھے اور رسیلے پھلوں میں بدل دیتی ہے

تو نے اپنے قدموں کا محب بنا دیا۔

ہمارے مالک۔ تیری نازک محبت کوئی حد نہیں رکھتی

مجھ پر کچھ ہی غالب آجائے اور میرے اعمال کچھ ہی ہوں۔

تو پھر بھی مجھے اپنے قدموں کا دیدار دے کر مجھے بچا سکتا ہے

او بے عیب سماوی ایک!

عابد محبت ایزدی کی مٹھاس محسوس کرتا ہوا جانتا تھا کہ صرف رحمت ایزدی سے ہی کوئی شخص خدا کی طرف مجذوب ہو کر اس کے ساتھ محبت کرنے کے قابل ہو سکتا ہے۔

۸۵

کسی بھی پھول سے شہد مت چوس اگرچہ وہ

باجرے کے چھوٹے سے چھوٹے دانے کے برابر ہو۔

جب کبھی ہم اسے یاد کرتے ہیں۔ جب کبھی اسے دیکھتے ہیں۔

جب کبھی اس کے متعلق ہم لب کھول کر بات چیت کرتے ہیں۔

باب ۱۷

تب ہی نہایت شیریں وجد کا شہد بہنے لگ جاتا ہے
یہاں تک کہ ہمارا سارا وجود اس سرور میں گھل مل جاتا ہے
اے بھنبھنانے والی مکھی ۔ اسی پُر اسرار رقاص کی طرف جا
اور اس کے گُن گایا کر

آرواروں اور شری ویشنووں کے درمیان مذہبی عقائد میں بعض امورِ مناقشہ

آرگیاس منتھومنی ۔ یامُنا ۔ رامانج اور ان کے مقلدین نے آرواروں کی الہامی تعلیمات کو بہت حد تک قبول کیا ہے ۔ لیکن وہ ان کے ساتھ مذہبی عقیدے کے بعض بنیادی امور میں اختلاف رائے رکھتے تھے ۔ یہ ادب جداگانہ رسالہ جات کی صورت میں جمع کیا گیا ہے ۔ اور ان میں سے دو کو اہم ترین خیال کیا جا سکتا ہے ۔ ان میں سے ایک تو رامانج کی اپنی تصنیف اشٹادش رہسیارتھ وِورن ہے اور دوسری کا نام اشٹادش بھید نِرنے ہے ۔ وینکٹ ناتھ اور دوسروں نے بھی اس مضمون پر اہم رسالہ جات لکھے ہیں ۔ ان اختلافی امور میں سے بعض کا ہم ذیل میں ذکر کریں گے

پہلا اختلافی امر رحمت ایزدی (سوامی کرپا) کے متعلق ہے ۔ آروار کہتے ہیں ۔ کہ یہ رحمت خود بخود ہوتی ہے اور عابد کی کسی بھی کوشش یا خوبی پر انحصار نہیں رکھتی ۔ کیونکہ اگر خدا بھی اپنا ایزدی حقِ رحمت استعمال کرنے میں کسی اور بات پر انحصار رکھتا ۔ تب وہ

له ۔ قلمی مسودوں کی صورت میں پائے گئے ہیں ۔

باب ۱۷

رحمت اُسی قدر ہی محدود ہوتی مگر دوسرے کہتے ہیں۔ کہ رحمتِ ایزدی نیک اعمال پر منحصر ہے۔ اگر ایسا نہ ہو۔ تو وقت پر سب لوگ نجات یا نہ ہو ہی جائیں گے اور انھیں نجات کے لیے کوئی کوشش درکار نہ ہو گی اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ ایشور اپنی مرضی سے جس پر چاہتا ہے۔ اپنی رحمت نازل کرتا ہے تو وہ جانب دار ٹھیرے گا۔ اس لیے تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اگرچہ خدا رحمت کرنے میں آزاد ہے لیکن عملاً وہ عابدوں کے نیک اعمال کے صلے کے طور پر ہی رحمت نازل کیا کرتا ہے اور اگرچہ وہ رحیم کل ہے اور سب لوگوں پر ان کی کوشش کا خیال کیے بغیر ہی رحمت نازل کر سکتا ہے مگر وہ واقعی طور پر وہیں ایسا کرتا ہے۔ جہاں عابد لوگوں میں اعمال پسندیدہ پائے جاتے ہوں۔ اس لیے رحمتِ ایزدی کا نزول بے سبب (نرِ ہیتک) بھی ہے اور باسبب (سہیتک) بھی۔

۸۶

یہ موخر الذکر نقطۂ نگاہ رامانج اور اسی کے مقلدین کا ہے۔ لیکن اس بارے میں یہ بتلا دینا ضروری ہے۔ کہ آرواروں اور رامانجیوں کے درمیان مذہبی عقائد کے بارے میں بنیادی اختلافات تحقیقِ مابعد کی دریافت ہیں۔ جبکہ آرواروں کی تصانیف نے ضخیم تشریحی ادب پیدا کر دیا تھا۔ اور رامانج کی اپنی تصانیف نے کئی علما کو اس بات کے لیے آمادہ کر دیا تھا۔ کہ وہ اس کی کتب پر تفسیرات اور اس کی تعلیمات کی تشریح میں آزادانہ رسالہ جات لکھیں۔ علمائے مابعد نے آروار اور رامانج کے ادب کا باہمی مقابلہ کر کے دیکھا۔ کہ ان کے درمیان مذہب کے بنیادی عقیدے کے بارے میں بعض اختلافات موجود ہیں۔ آروار کے تینگلئی مسلک اور وڈیگلئی مسلک جس کا راہنما وینکٹ ہوا ہے اس امر میں سخت اختلاف ظاہر کرتا ہے۔ اشٹادش بھید نرنے میں ان اختلافات کو اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ مذہب کے بارے میں رامانج کے

باب ۷

بنیادی عقائد کو اسٹاوش رہسیارتھ دورن میں ظاہر کیا گیا ہے۔
ایشور تک رسائی کے لیے سب سے بڑا اصول خود سپردگی (تفویض ذات۔
پرپتی) کا ہے۔ پرپتی سے مراد ایشور کے روبرو ذہن کو اس گہری توثیق
کے ساتھ عابدانہ حالت میں رکھنا ہے کہ صرف وہی نجات دے سکتا ہے
اور سوائے خود سپردگی کے اس کی رحمت حاصل کرنے کا کوئی اور ذریعہ
نہیں ہے۔[1]

بھگت نارائن کی انتہائی اطاعت کرتا ہوا اس کے سوا اور کسی سے
دعا نہیں مانگتا اور اس کی تمام دعائیں گہری محبت کے سوا کسی اور
محرک سے نہیں ہوتیں۔ پرپتی کی خوبی ہیں ہمہ گیر فیاضی، ہمدردی
اور مہربانی اپنے مستقل اعدا کے لیے بھی پائی جاتی ہے[2] ایسا
بھگت محسوس کرتا ہے۔ کہ اسے سوامی (خداوند) پر جو اس کی
اپنی روح کی اصلی ذات ہے۔ ہر حال میں بھروسا رکھنا ہوگا۔[3] اپنے
معاملات میں اس حالت کو انتہائی توکل (نبر بھرتو) کہا جاتا ہے۔
اور عابد کا یہ احساس کہ شاستروں میں بتلائے ہوئے کسی بھی فرائض
کی ادائی بھی اسے برترین نشانے پر نہیں پہنچا سکتی۔ اصطلاحاً ۸۷
آپائے شونیتا یعنی اور تمام تدابیر کی لاحاصلی کہلاتا ہے۔ بھگت
ہمیشہ ان تمام بلاؤں پر جو اس پر وارد ہوں ہنسا کرتا ہے اور

---

[1] رامانج اپنی گدیہ تریم میں کہتا ہے کہ ذہن کی اس عابدانہ حالت کے ساتھ اپنے گناہوں، نقصوں اور فرو گذاشتوں کا اقرار اور اس امر کا احساس کہ عابد خدا کا بے کس غلام اور اس نجات دہندہ کی رحمت کے ذریعے نجات پانے کے لیے سخت بیقرار ہے موجود ہوتا ہے۔

[2] ایسے عابد کو اصطلاحاً پرپتی نشٹھک کہا جاتا ہے (اسٹاوش رہسیارتھ دورن صفحہ ۳-۷)۔ مذکورہ بالا حصے میں کبوتر اور بندر کی کہانی دیکھو۔

[3] یہاں "سوامی" لفظ سے جبراً معنی نکال لیے گئے ہیں۔ سوامی کا لفظ لغوی طور پر اپنے اندر سوم (اپنے) کا لفظ رکھتا ہے۔

باب ۷

خود کو خادم خدا سمجھتا ہوا خوشی خوشی اُن مصائب کو برداشت کرتا ہے۔ جو خدا کے اپنے بندوں کی طرف سے آئیں۔ اس حالت کا نام اصطلاحاً پاراتنتریہ (انتہائی تتبع) ہے۔ عابد اپنی روح کو ایک ایسا جوہر روحانی خیال کرتا ہے۔ جو بذاتِ خود ہست نہیں ہے اور ہر پہلو میں خدا پر انحصار رکھتا ہوا اسی کی خاطر ہی ہستی رکھتا ہے۔ وشنو لوگ اکثر اوقات ایکانتی کہے جاتے ہیں۔ اور اس کے معنی کبھی کبھی غلطی سے توحید پرست سمجھے جاتے ہیں لیکن ایکانتو کی صفت مخصوصہ صاف طور پر یہ ہے۔ کہ بھگت ایشور کے آگے اپنا آپ سونپ کر اٹل طور پر اس کے ساتھ جڑا ہوا تمام مخالف حالات میں اس پر پورا بھروسہ رکھتا ہے۔ اس کا دل اُس بھگوان کی ایزدی موجودیت سے سدا مسرور رہتا ہے جو اس کے تمام احساسات۔ میلانات۔ جذبات اور تجربات میں جان ڈالنے والا ہے اور وہ جس کمال کے ساتھ اپنے تمام اعمال و خیالات اور کائنات کی دیگر اشیا میں خدا کو دیکھتا ہے اُسی قدر ہی قدرتاً ایک ایسے طبقۂ ہستی میں دخل پاتا ہے۔ جس کے اندر تمام دنیوی جذبات۔ دشمنی۔ حرص۔ حسد۔ نفرت ناممکن ہو جاتے ہیں۔ سب کے اندر ایشور کی موجودگی کے احساس پر وہ تمام باشندگان زمین کے لیے جذبۂ فیاضی و رفاقت سے بھر جاتا ہے[۱]۔ بھگت کو لازمی طور پر اپنے گرو سے دیکشا (اودخال) لے کر اس کے روبرو اپنے دل کا سارا حال کھولنا پڑتا ہے اور جو کچھ اس کے اندر ہے۔ وہ سب کا سب اپنے گرو کے پاس چھوڑ دینے پر وہ خود کو وشنو کا خادم خیال کرنے لگتا ہے۔ نیز اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ انسانی روح اور ساری کائنات کے خدا پر منحصر ہونے کا فلسفیانہ تصور بھی رکھتا ہو[۲]۔

۱۔ اصطلاحاً اس خوبی کو نتہ زنگھنو کہتے ہیں۔

۲۔ اسے اصطلاحاً سمبندھ گیانو کہا جاتا ہے۔ اور یہ تصور کہ ہر شے خدا کے لیے

باب ۱۔ ۸۸

اس قسم کا تصور قدرتہً ہمارے تمام حسی اعمال میں موجودات حق کا علم رکھتا ہے اور اس حقیقت کا پورا پورا احساس لازمی طور پر ہمارے تمام حواس کو آسانی کے ساتھ ہمارے قابو میں لاتا ہے۔ اپنے اندر ایشور کی موجودگی کے احساس کی بدولت ہی بھکت کو حسی تراغیب سے بہت اوپر اخلاقی بہلوؤں کی زندگی بسر کیا کرتے ہیں[۱]۔ عام فرائض مذہبی جو ویدوں اور سمرتیوں میں بتلائے گئے ہیں۔ لوگوں کے بہت نیچے طبقے کے لیے ہیں۔ وہ لوگ جو حقیقی جذبہ عبادت کے ساتھ بالکل ہی اپنے مالک کے ہو رہتے ہیں۔ انھیں اس ضابطۂ فرائض کا پابند ہونے کی ضرورت نہیں۔ جس کی پابندی عوام کے لیے ایک لازمی امر ہے۔ ایسا شخص ایشور کی خود بخود رحمت سے نجات پاکر شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض کو ادا کیے بغیر ہی ان کے پھل سے بہرہ ور ہوتا ہے[۲]۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہستی رکھتی ہے۔ شیش بھوتتوم کہلاتا ہے۔ قدرتی طور پر اس سے یہ مراد ہے۔ کہ بھکت خود کو خدا کا بھکت جان کر اس کے اور اس کے برگزیدہ لوگوں کے لیے کام کرے۔ نوع انسان اور خدا کی خدمت قدرتاً اس فلسفیانہ تصور کا نتیجہ ہے۔ جو انسانی ارواح اور ساری کائنات کو خدا پر منحصر۔ اس کے اجزا اور ہر حالت میں اسی کے مقبوض اور محکوم خیال کرتا ہے اسے اصطلاحاً شیش پرتی پرتوشہ کہتے ہیں۔

[۱] ۔ اصطلاحاً سے نیتہ شور تو کہا جاتا ہے۔

[۲] ۔ اور تمام منقولی فرائض کو چھوڑ کر ایشور کی اطاعت کرنا اصطلاحاً اودھی گوچر تو کہا جاتا ہے۔ اسی کتاب کے دوسرے حصے میں راماج موکش (نجات) کے معنی اس بات کا یقین و اثق ہو جانا بتلاتا ہے۔ کہ ذات ایزدی کیا بلحاظ سرور اور کیا بلحاظ علم و طاقت اس یا کسی اور دنیا کی تمام اشیا سے جو خیال میں آسکتی ہیں۔ برتر ہے۔ حصول نجات کے حقیقی وسیلے کے طور پر ایشور میں دل کو لگائے رکھنے کا اصطلاحی نام بھگشتو ہے۔ یہاں پر اودھی گوچرتو کا جو مسئلہ پیش کیا گیا ہے۔ وہ راماج کے اسی موضوع پر اس خیال سے تخالف رکھتا ہے جو اس کے بھاشیہ میں اس کے مقلدین نے

باب ۱۱

وہ ہمیشہ اپنے قصوروں سے تو باخبر رہتا ہے مگر دوسروں کے قصوروں کی طرف توجہ نہیں دیتا۔ ان کے بارے میں وہ تقریباً اندھا ہوکر رہتا ہے۔ وہ ہمیشہ اس آگاہی سے بھرا رہتا ہے۔ کہ اس کے تمام کام مالک کی حکومت کاملہ سے ہو رہے ہیں۔ وہ اپنے لیے کوئی لذت نہیں رکھتا۔ کیونکہ وہ ہمیشہ یہ محسوس کرتا ہے۔ کہ یہ صرف مالک کا ہی حق ہے۔ کہ اس کے حواس کی راہ سے حظ اٹھایا کرے۔[۱]

اشٹادش بھید نرنے میں کہا گیا ہے۔ کہ چونکہ آڑواروں کی تعلیم کے مطابق نجات کے معنی ہیں۔ خدا کو اپنی کھوئی ہوئی ایک روح کا سراغ لگ جانا یا خدا کی غیر محدود خدمت گزاری ہے۔ اس لئے موکش خود ایشور کے اپنے مفاد کی شے ہے۔ بھکت کے مفاد کی نہیں۔ خادم کی خدمت تو صرف مالک کی فرمانبرداری کے لیے ہے اور اس لیے اس خدمت میں عابد کی کوئی شخصی غرض موجود نہیں ہوتی۔ مگر آر گیاس کی تعلیم کے مطابق نجات اگرچہ بنیادی طور پر بھگوان کے مفاد کی شے ہے۔ مگر ضمناً اس میں بھکت کا فائدہ بھی متصور ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ بھگوان کا خادم بن کر مسرت شدید حاصل کرتا ہے۔ مالک کی کھوئی ہوئی شے دوبارہ ملنے کی مثال یہاں صادق نہیں آتی۔ کیونکہ افراد انسانی وہ باخبر ہستیاں ہیں جو بے انداز غم و الم سہتی ہوئی ایشور کی خدمت اختیار کرنے پر اس سے نجات پاتی ہیں اور اگرچہ بھکت کے ایشور کے آگے خود سپردگی کرتا ہوا

۸۹

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ظاہر کیا ہے۔ شاید اس کا یہ مطلب ہوگا۔ کہ رامانج کا خیال بدل گیا تھا۔ اور آڑواروں کے زیر اثر یہ اس کے ابتدائی خیالات ہوں گے۔

[۱] اسے اصطلاحاً پراکاشتو کہا جاتا ہے اور مورتی کو ایشور ایشور کا مرئی ظہور جان کر اس کی پوجا کرنے کو اصطلاحاً اپائے سوروپ گیان کہتے ہیں اور تمام اشیائے دنیوی کے ساتھ الفت کے ختم ہونے پر ایشور کی طرف محبت وافرہ کا جاری ہونا اور یہ احساس کہ ایشور مسکن حیات ہے۔ اصطلاحاً آتم رمتو کہلاتا ہے۔

باٹ

اپنے کاموں کے پھل کی خواہش ترک کر دیتا ہے لیکن وہ ایشور کی خدمت گزاری کا لطف اٹھاتا ہے اور کشف برہم کا سرور حاصل کرتا ہے اس طرح جو لوگ گیان کا راستہ (اُپاسک) اختیار کرتے ہیں۔ وہ برہم گیان اور اطاعتِ ایزدی سے بہرہ ور ہوتے ہیں اور جو لوگ پرپتی (خود سپردگی) کی راہ پر قدم رکھتے ہیں۔ وہ بھی برہم گیان اور اطاعتِ ایزدی حاصل کرتے ہیں۔ طالبانِ حق کے جداگانہ راستوں کے اختیار کرنے پر کوئی بھی جداگانہ اثر حالتِ نجات میں نہیں پایا جاتا۔ مزید براں آرِوار کی تعلیمات میں منقولی فرائض۔ فلسفیانہ حکمت۔ خدا کی عبادت اور مرشدوں کی اطاعت کے چہار گانہ راستوں کے سوا ایک پانچواں راستہ بھی ہے اور وہ ہے پرپتی یعنی خدا کے آگے قلبی خود سپردگی۔ لیکن آرِ گیاس خیال کرتا ہے۔ کہ پرپتی (تفویض) کے سوا صرف ایک ہی اور راستہ خدا تک رسائی حاصل کرنے کا ہے اور وہ ہے بھکتی یوگ (طریق عبادت) رامانج اور اس کے مقلدین کی رائے میں کرم یوگ اور گیان صرف صفائی قلب کے ذرایع ہونے سے بھکتی (عبادت) کے لیے تیار کرتے ہیں۔ مرشد کی اطاعت تو ایک طرح کی پرپتی ہی تو ہے۔ اس لیے خدا رسیدگی کے لیے صرف دو راستے ہیں ایک بھکتی یوگ اور دوسرا پرپتی۔

علاوہ ازیں شری وشنومت میں شری ایک خاص اہمیت رکھتی ہے اور چونکہ شری وشنو میں صرف تین مقولے ہیں۔ اس لیے قدرتاً سوال اٹھتا ہے۔ کہ ان، چت۔ اچت اور پرمیشور کے سہ گونہ مقولوں میں شری کے لیے کونسی جگہ ہے۔ اس معاملے پر دوسرے مذہب کا خیال جیسا کہ رامیا جاماترمنی کی تتو دیپ میں۔ بیان ہوا ہے یہ ہے کہ شری کو ارواح انسانی کے زمرے میں ہی شمار کرنا واجب ہے اور اس لیے اس کو بہ لحاظ نوعیت سالماتی سمجھنا چاہیے۔ دوسرے خیال کرتے ہیں۔ کہ شری وشنو کی مانند

لے۔ اشتادش بھید نرنے کے اگلے حصے میں بعض کی رائے کے مطابق کہا گیا ہے۔ کہ نارائن ہی ہے۔

باب ۱۷ ۹۰

سر جا موجود ہے۔ قدیم تر تعلیمات میں ایشور کی طرف فرزندانہ رویے میں اُس جذبے کو شامل کیا گیا ہے۔ جس میں عابد کے عیوب ونقائص بھی اسے معبود کے پیار کے لائق بنانے کا اثر رکھتے ہیں[1]۔ موخرالذکر نقطۂ نگاہ میں فرزندانہ محبت کے اندر یہ بات بھی شامل ہے۔ کہ بھگوان میں اپنے بھکت کے عیوب کی طرف بے اعتنائی اور نابینائی پائی جاتی ہے۔ قدیم تر تعلیمات میں دیا (رحم) کے یہ معنی سمجھے گئے ہیں کہ اوروں کے دکھ اور مصیبت کو دیکھ کر دُکھی ہونا۔ مگر بعد میں رحم کے معنی ایشور کی اسی عمل پذیر ہمدردی کے ہیں۔ جو ایسے دُکھوں کی برداشت کی تاب نہ لاسکتی ہوئی انھیں دور کردینے کی خواہش میں ظہور پاتی ہے[2]۔

پرپتی جسے نیاس بھی کہتے ہیں۔ قدیم تر تعلیمات کی رو سے ایشور کا وہ سکون محض ہے۔ جس میں وہ اپنے طالبوں کو قبول کرتا ہے یا اس کو متلاشی کی ایسی کیفیت کہہ سکتے ہیں۔ جس میں وہ خود کو صرف بطور روح جانتا ہے مگر اس آگاہی میں خودی وغیرہ کی مانند کوئی ایسا پیچیدہ جذبہ شامل نہیں ہوتا۔ جو موجبِ انفرادیت ہو۔ نیز اسی کے معنی ذہنی کیفیت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ جو کہ ہمارے پاپوں کو مٹا سکتا ہے نہ کہ شری اور دوسروں کا خیال ہے۔ کہ ایک بعید طریقے سے شری بھی گناہوں کو دور کرسکتی ہے یا چونکہ شری نارائن کے ساتھ اسی طرح ہی ایک میک ہے جس طرح خوشبو پھول کے ساتھ۔ اس لیے پاپوں کے دور کرنے میں اس کا بھی ہاتھ ہوتا ہے۔

[1] اس کے علاوہ یہ بھی کہا گیا ہے۔ کہ اگر عابد پرپتی (تفویض) کا راستہ اختیار کرے تو اپنے قصوروں کے باعث اس قدر سزا نہ پائے گا جس قدر کہ اوروں کو بھگتنی پڑے گی۔

[2] رحم کے متعلق پہلا نقطۂ نگاہ ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے پر دُکھا دکھتوم۔ دوسرا نقطۂ نگاہ سوارتھ نرپیکشا۔ پر دکھ ہسشنادیا سچ تن بزاکر نیچھا پہلے معنوں میں رحم ایک درد آمیز جذبہ ہے دوسرے معنوں میں ایسی خواہش ہے۔ جو احساس کراہت سے پیدا ہو کر جذبے اور ارادے کے بین بین رہتی ہے۔

باب ۱۲

کے بھی ہو سکتے ہیں۔ جس میں عابد اپنے معبود کو اپنا انتہائی نشانہ خیال کرتا ہوا خود کو اس کا ایک ذیلی معاون خیال کرتا ہے اور شاستروں میں بتلائے ہوئے جملہ فرائض کا خیال چھوڑ کر اسی کے ساتھ وابستہ رہا کرتا ہے یا وہ اس انتہائی لطف و سرور میں اپنی توجہ کو مجتمع کر دیتا ہے جو اس فکر و خیال سے حاصل ہوتا ہے۔ کہ ایشور ہی اس کی ہستی کا مقصود واحد ہے۔ ایسا شخص اگر فرائض مذہبی ادا کرنے لگے۔ تو وہ صاف طور پر اپنی تردید آپ کرتا ہے۔ ٹھیک جس طرح ایک قصوروار بیوی خاوند کے پاس لوٹ کر خود کو اپنے خاوند کے آگے رکھتی ہوئی اپنا آپ سونپ دیا کرتی ہے۔ اسی طرح عابد بھی اپنی اصلی حالت سے آگاہ ہوا جو ہوا ایشور کے آگے حالت سکون میں سونپ دیتا ہے۔ لیکن دوسروں کا خیال ہے کہ پرپتی اپنے اندر پانچ عناصر رکھتی ہے (۱) صرف ایشور ہی نجات دے سکتا ہے (۲) وہی مقصود واحد ہے (۳) وہی ہماری خواہشات کا انتہائی موضوع ہے۔ (۴) ہم قطعی طور پر خود کو اس کے آگے رکھ کر سونپ دیتے ہیں (۵) انتہائی عبادت۔ ۹۱

لے۔ پرپتی کے یہ پانچ انگ کہلاتے ہیں۔ پرپتی کو نکشیپ۔ تیاگ۔ نیاس یا شرناگتی بھی کہتے ہیں (اشٹادش ترنے) پرپتی کے متعلق پہلے اور دوسرے نقاط نگاہ میں یہ فرق ہے۔ کہ پہلے خیال کے بموجب ایک ذہنی حالت ہے جو ایشور کے متعلق میں اپنی اصلی ذات کی آگاہی تک محدود ہوتی ہے اور ایشور کے پہلو پر بھی ان طالبان کے تعلق میں ساکن بردباری ہے جو اس کی طرف جمع ہو کر آتے ہیں (۱۔ نوارن ماترم)۔ مگر دوسرے خیال کے مطابق پرپتی کے معنی طالبانِ حق کے پہلو پر مثبت۔ تفویض ذات کا عمل ہیں اور ایشور کے پہلو پر ان سب کی غیر مشروط نگرانی ہے۔ اس لیے صورت اول میں اپنی حقیقی ذات کے شعور کو تین قسموں میں بیان کیا جاتا ہے اور ان میں ہر ایک قسم پرپتی کی تعریف کے لیے کافی شمار ہو سکتی ہے۔ پہلی حالت میں پرپتی صرف ایک علمی کیفیت ہے۔ جبکہ دوسری

باب ۱۸

یہ پانچوں عناصر ہی ایشور میں اعتمادِ کلی سے تعلق رکھتے ہیں۔
بعض کی رائے میں پرپتی (طالب حق) وہ ہے۔ جس نے پربندھوں (ادھیست پربندھ پربندھن نہ) کے آروار وہی ادب کا مطالعہ کیا ہو۔ دوسروں کا خیال ہے۔ کہ صرف پربندھوں کا مطالعہ کسی شخص کو پرپتی کی صفات سے بہرہ ور نہیں کر سکتا۔ ان کے خیال میں وہ شخص اس راہ تفویض پر گامزن ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔ جو کرم یوگ۔ گیان یوگ اور بھگتی یوگ کے تاخیری راستوں پر چلنے کے لیے تیار نہیں اور اس لیے ان طریقوں کو بہت وقعت نہیں دیتا۔
مزید برآں قدیم تر مسلک یہ خیال کرتا ہے کہ جس شخص نے پرپتی کا راستہ اختیار کر لیا ہے اسے لازم ہے کہ شاستروں پر بتلائے ہوئے اور نیز زندگی کے مراحل اربعہ سے تعلق رکھنے والے تمام فرائض کو خیرباد کہدے۔ کیونکہ گیتا میں اس امر کی صاف شہادت موجود ہے کہ تمام مذہبی فرائض چھوڑ کر خود کو ایشور کے حوالے کر دینا چاہیے۔ لیکن دوسرے مسلک کے لوگوں کا خیال ہے۔ کہ شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض پرپتی کی راہ پر چلنے والے لوگوں کو بھی ادا کرنے چاہئیں۔ نیز قدیم تر مسلک یہ تعلیم دیتا ہے کہ راہِ علم قدرتاً راہِ تفویض کا مخالف ہے کیونکہ پرپتی ایشور کے ساتھ اپنا تعلق خود سپردگی کے سوا کل علم کی نفی ظاہر کرتی ہے۔ ادائے فرائض اور علم میں وہ خودی پائی جاتی ہے۔ جو پرپتی کی مخالفت ہے لیکن دوسرے کا خیال ہے کہ ایشور کے آگے عمل پذیر تفویض بھی تو عنصر خودی ظاہر کرتی ہے۔ اس لیے یہ فرض کرنا غلط ہے کہ کرم یوگ اور گیان یوگ پرپتی کے ساتھ اس لیے اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ کہ ان میں عنصرِ خودی موجود ہوتا ہے۔ یہ خودی تو ہماری ذات کی طرف بطور آتما (روح) کے ایک اشارہ محض ہے۔ یہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ صورت میں اس کے ساتھ ارادی کوشش بھی پائی جاتی ہے۔

باب ۱۷

۹۲

اس اہنکار کو ظاہر نہیں کرتی جو کہ ایک ارتقائی ظہور ہے۔

پھر بعض کا یہ خیال ہے۔ کہ وہ شخص بھی جس نے پرپتی کا راستہ اختیار کیا ہے شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض کو اس لیے بھی ادا کر سکتا ہے۔ کہ اس کی مثال دیکھ کر جاہل اور اگیانی لوگ اسے اپنے روزانہ فرائض سے غافل ہونے کا بہانہ ہی نہ بنالیں۔ دوسرے لفظوں میں جن لوگوں نے پرپتی کا راستہ اختیار کیا ہے۔ انھیں لوک سنگرہ کے لیے اپنے روزانہ فرائض بھی ادا کرنے چاہئیں۔ لیکن دوسرے مسلک کے لوگ یہ سوچتے ہیں۔ کہ چونکہ شاستروں میں تبلائے ہوئے فرائض احکام ایزدی ہیں اس لیے انھیں محبت ایزدی کی وجہ سے ہی ادا کرنا واجب ہے (بھگوت پرپتی ارتھم) انھیں بھی جو راہ پرپتی پر چلنے والے ہیں ورنہ اس کے لیے انھیں سزا بھگتنی ہوگی۔

پرپتی کے انگ مندرجۂ ذیل شمار کیے جاتے ہیں (۱) خود کو سدا ہی مشیت ایزدی کے ساتھ ایک سُر رکھنے کا ذہنی انداز (انوکو سیہ سنکلپ) (۲) جو شے ایشور کی مرضی کے خلاف معلوم ہو۔ اس کی مخالفت کا منفی ذہنی انداز (پراتی کوُسیہ ورجنم) (۳) اس بات کا انتہائی بھروسہ کہ بھگوان بھگت کی حفاظت کرے گا ہی۔ (رکشیشیتی وشواس) (۴) اسے محافظ جان کر دعا مانگتے رہنا (گوپترتو ورنم)۔ اپنا آپ بالکل ہی بھگوان کے آگے رکھ دینا (آتم نکشیپ) (۶) قطعی ناداری اور بے بسی کا احساس (کارپنیہ)۔ قدیم تر مسلک یہ تعلیم دیتا ہے کہ جو شخص پرپتی کی راہ چلتا ہے وہ ذرا بھی خواہش تکمیل نہیں رکھتا۔ اس لیے وہ اپنے ذہن کے حالات و میلانات کے مطابق ان میں سے کوئی رنگ اپنے لیے چن سکتا ہے۔ لیکن دوسرے مسلک کے لوگوں کا خیال ہے کہ وہ لوگ بھی جو پرپتی کی راہ پر چلنے والے ہیں۔ خواہش سے بالکل آزاد نہیں ہوتے۔ کیونکہ وہ بھی خود کو خدا کے خدام ابدی محسوس کرنے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ کسی اور ضرورت کے

باب ۱۷

پورا ہونے کے مستحق نہیں ہوتے۔ ان کے لیے مذکورۂ بالا تمام لوازم پرپتّی کو عمل میں لانا ضروری ہوتا ہے۔

پرانا مسلک سوچتا ہے۔ کہ ایشوری مکتی کا سببِ واحد ہے اور پرپتّی کے راستے کی قبولیت موجبِ نجات نہیں ہے لیکن دوسرے مسلک کے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ پرپتّی کو نجات کی ایک علتِ ثانوی خیال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ پرپتّی کے ذریعے ہی رحمتِ ایزدی اس کے عباد پر نازل ہو سکتی ہے[1]۔ سابقہ مسلک کے لوگ کہتے ہیں۔ کہ پرپتّی کا راستہ اختیار کرنے والے کو کفارہ درکار نہیں ہے۔ کیونکہ رحمتِ ایزدی اس کے گناہوں کو مٹانے کے لیے کافی ہے۔ مگر مابعد کے مسالک یہ سوچتے ہیں۔ کہ اگر پرپتّی کی راہ پر چلنے والا جسمانی طور پر رسم کفارہ ادا کرنے کے قابل ہو۔ تو اس پر ایسا کرنا لازمی ہے۔ پرانے مسلک کے مطابق جو شخص اعلیٰ قسم کی بھکتی سے بہرہ ور ہے۔ وہ اگرچہ ملیچھ بھی ہو۔ تو بھی وہ برہمن پر

۹۳

ترجیح دینے اور اعزاز کے لایق ہے مگر مابعد کے مسلک والے کہتے ہیں۔ کہ اگر کوئی نیچ ذات کا آدمی بھگت ہو۔ تو اس کی مناسب عزت کی جا سکتی ہے لیکن وہ برہمن کی عزت حاصل نہیں کر سکتا۔ اسی طرح ارواح کے جواہر انفرادی میں ایشور کے ساری ہونے کے بارے میں پرانے مسلک والوں کی یہ رائے ہے۔ کہ ایشور اپنی لامحدود طاقت کے ذریعے سالماتی افراد میں داخل ہو سکتا ہے مگر دوسرے فریق کا یہ خیال ہے۔ کہ ایسی سرایت محض خارجی نوعیت کی یعنی باہر سے ہوگی۔ ایشور کے لیے انفرادی ارواح کے اندر سرایت کرنا ممکن نہیں ہے[2]۔ کیولیہ کے بارے میں قدیم مسلک کے

---

[1] اشٹادش بھید نرنے۔

[2] اشٹادش بھید نرنے۔ ص ۱۲۔ وہ آچاریہ کی تصنیف ادھیکرن چنتامنی کے

باب ۱۰

سالکین کہتے ہیں۔ کہ اس کے معنی صرف ادراکِ ذات کے ہیں۔ جو شخص اس حالت کو پالیتا ہے وہ ابدیت اور بقا کے اعلیٰ ترین مرحلے پر پہنچ جاتا ہے۔ لیکن فریق دیگر کے لوگوں کا خیال ہے کہ جس نے ادراکِ ذات حاصل کر بھی لیا ہو۔ وہ صرف اسی وجہ سے باقی نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس ادراکِ ذات کے اندر ایشور کے تعلق میں اپنی فطرت کا کشف حقیقی موجود ہو۔ وہ اس کشف کو صرف اسی حالت میں حاصل کر سکتا ہے۔ کہ جب وہ اعلےٰ طبقات میں سے گزرتا ہوا۔ بیکنٹھ (مسکن ابدی) پر پہنچ کر وہاں بطورِ خادمِ خدا قبول کیا جاتا ہے۔ یہی حالت ہے جسے ابدی اور باقی خیال کیا جا سکتا ہے۔[1]

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ذریعے اس خیال کی تائید کی گئی ہے۔

[1] ۔ اختلاف کے اٹھارہ امور جو یہاں بیان ہوئے ہیں۔ اشٹادش بھید نرنے میں جمع کیے گئے ہیں۔

اٹھارھواں باب

وِسشٹادویت مذہب فکر کا تاریخی اور ادبی معائنہ

نتھومنی سے رامانج تک اِرگیئے

94

گووندا چاریہ نے ایک کتاب "آزھوروں کی مقدس زندگیاں"۔ لکھی ہے جو کہ کئی ایک کتابوں پر مبنی ہے[1]۔ کتبِ آروار کو عام طور پر

[1] (۱) وویہ سُوری چرت (پرپنہ امرت سے جو اکثر اوقات اس کا حوالہ پیش کرتی ہے) سے بھی پہلے کی تصنیف مصنفہ گرُڑ واہن پنڈت جو رامانج کا ہمعصر اور شاگرد ہو گزرا ہے (۲) پرپنا امرت مصنفہ اننت سوری جو شیل رنگیش گرُو کا شاگرد رشید ہوا ہے (۳) پربندھ سار مصنفہ وینکٹ ناتھ (۴) اُپدیش رتن مالائی مصنفہ رامیا جاماتا مہامنی جسے ور ورمنی یا

باب ۱۵

تین رہسیوں (بیانات سرّی) میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ترو منتر چرز کوم۔ دویہ چیز گو۔ کرم شلوک چُرز کو۔ مابعد کے وقتوں میں ان تین رہسیوں پر بڑے بڑے اشخاص مثلاً وینکٹ ناتھ۔ راگھوا چاریہ اور دوسروں نے بحث کی ہے۔ مصنفین مابعد کی طرز پر مناسب موقع پر ان کا مختصر حال بتلایا جائے گا۔ کیونکہ اس کتاب کی وسعت ہمیں اجازت نہیں دیتی۔ کہ آرِواروں کی زندگیوں کو بالتفصیل بیان کیا جائے۔ ان سنتوں اور ولیوں کے حالات لکھنے والے آرِواروں اور اڑگیوں میں یہ فرق بتلاتے تھے۔ کہ اول الذکر محض روحانی تاثیر والے لوگ تھے۔ لیکن اڑگیا لوگوں کے روحانی اثر پر علم وفضل کا رنگ چڑھ گیا تھا۔ اڑگیوں کی فہرست نتھومنی سے شروع ہوتی ہے۔ اس کے زمانے کا فیصلہ کرنے میں کچھ مشکلات درپیش ہیں۔ گرو پرمپرا نے دِوّیہ سوری چرت اور پرپنا مرت کی رائے میں وہ نام آرِوار جیسے شٹھ کوپ۔ کاڑی مارن بھی کہا جاتا ہے۔ ان کے ساتھ براہِ راست تعلق رکھتا ہے اور خاص کر اس کے شاگرد رشید مدھرکوی آرِوار کے ساتھ چنانچہ پرپنا مرت کا بیان ہے کہ علاقۂ کولا کے نواح میں ویرنارائن گاؤں میں نتھومنی پیدا ہوا تھا۔ اس کے باپ کا نام ایشور بھٹ تھا اور اس کے لڑکے کا ایشور مُنی۔ وہ بہت لمبی یاترا پر گیا جس میں اس نے شمالی ممالک میں پھرتے ہوئے متھرا۔ ورندابن، ہری دوار اور بنگال اور پوری کو بھی دیکھا۔ واپس آنے پر اس نے دیکھا کہ بعض شری وشنو جو مغربی ممالک سے راجگوپال کے مندر میں آئے تھے۔ کاڑی مارا کے دس شلوک لے کے ساتھ پڑھا کرتے تھے۔ انھیں سن کر نتھومنی کو یہ خیال آیا۔ کہ یہ شلوک کسی

۹۵

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ پیر یا جیار یا منوال مامنی (۵) گرو پرمپرا پربھاوم مصنفہ پنب اڑگیا پیرو مال جیار اور برھمن ندائی ولکن۔

۱ے کہا جاتا ہے۔ کہ وہ شٹھ کوپ باشٹھر پارشنا کے خاندان سے تھا۔ اس کا دوسرا نام شری رنگ ناتھ تھا۔ (چتو شلوکی کی تمہید مطبوعہ آنند پریس مدراس کے ص ۲ پر دیکھو)۔

باب ۱۸ بڑی کتاب کے اجزا ہوں گے۔ چنانچہ وہ انھیں جمع کرنے لگا وہ کُبھ کون گیا اور ایشور کی روحانی تاثر کے تحت کرُکا کی طرف چلا گیا جو تامر پرنی ندی کے کنارے پر واقع ہے۔ وہاں اس نے نام آرِوار کے شاگرد رشید مدھو کوی آرِوار سے مل کر پوچھا کہ کیا نام آرِوار کے بھجن دستیاب ہوسکتے ہیں۔ مدھر کوی آرِوار نے جواب دیا کہ بھجنوں کی ایک عظیم کتاب بزبان تامل تیار کرنے اور مجھے وہی تعلیم دینے کے بعد وہ نجات حاصل کر لیا ہے۔ اس لیے یہ کتاب عوام میں رائج نہیں ہو سکتی۔ مقامی لوگوں نے اس خیال سے کہ اس کتاب کا مطالعہ ویدک دھرم کے لیے نقصان دہ ہوگا۔ اس کتاب کو تامر پرنی ندی میں پھینک دیا تھا۔ اس کتاب کا صرف ایک صفحہ جس پر دس شلوک مندرج ہیں ایک ایسے شخص کے ہاتھ لگا۔ جو انھیں سمجھتا اور لَے کے ساتھ پڑھا کرتا ہے۔ اس طرح صرف دس شلوک ہی بچ سکے ہیں۔ نتھومنی نے ایک چھند کو جو مدھر کوی آرِوار نے نام آرِوار کی مدح و ثنا میں رچا تھا۔ بارہ ہزار دفعہ گا گا کر پڑھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نام آرِوار نے اس پر ساری کتاب کا مطلب منکشف کر دیا۔ لیکن جب انتھومنی نے ان تمام شلوکوں کو جاننے کی خواہش ظاہر کی۔ تو اسے ایک مقامی دستکار سے ملنے کی ہدایت ہوئی جس پر نام آرِوار کے فیضان سے سارے شلوک منکشف ہو گئے تھے۔ اس طرح انتھومنی نے پھر یہ کتاب اس دستکار سے از سرِ نو حاصل کی۔ پھر اس نے یہ کتاب اپنے شاگرد پنڈری کاکش کے حوالے کی۔ پنڈری کاکش نے اپنے شاگرد رام مشر رام مشر نے یامنا۔ یامنا نے گوشٹھی پران اور گوشٹھی پران نے اپنی دختر دیوکی شری کو دی۔ نتھومنی نے ان شلوکوں کو یکجا کر کے اپنے دو بھتیجوں میلا یا گتّا آرِوار اور کلیا گتّا آرِوار کے وسیلے سے انھیں ویدوں کے طریق پر راگ کی شکل دیدی۔ تب سے یہ شلوک مندروں میں گائے جانے لگے اور تامل وید کے نام سے مشہور ہوئے۔ مگر قدیم ترین گرو پرمپرائے

باب ۱۵

اور وِدیہ سوری جرِت کی رائے ہے۔ کہ نتھومنی نے یہ کتب نام آرِوار سے براہِ راست حاصل کی تھیں۔ مابعد کے شری ویشنووں نے جب دیکھا۔ کہ مندرجہ بالا بیانات آرِواروں کی روایتی قدامت سے مطابقت نہیں رکھتے تب انھوں نے یہ کہنا شروع کیا۔ کہ مدھرکوی آرِوار نام آرِواروں کا براہِ راست مُرید نہ تھا۔ اور نتھومنی نے تین سو سال کی عمر پائی تھی۔ لیکن جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ اگر نام آرِوار کا زمانہ نویں صدی مانا جائے۔ تب ایسی کوئی بات بھی فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ گوپی ناتھ راؤ دسویں صدی کے اُس سنسکرت کتبے کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ ان شلوکوں کا مصنف شری ناتھ کا ایک شاگردِ رشید تھا۔ اگر یہ شری ناتھ نتھومنی کا ہی دوسرا نام ہے تو نتھومنی کے عہد کو دسویں صدی میں سمجھنا بالکل درست ہے۔ اس کے گیارہ شاگردان رشید تھے۔ جن میں سے پنڈری کاکش۔ کرُوکا ناتھ شری کرشن لکشمی ناتھ بہت مشہور ہیں۔ اس نے تین کتابیں لکھی ہیں۔ نتیہ تتوٗ۔ پرُش ترنے۔ اور یوگ رہسیہ[1]۔ نتھومنی کو ایک بڑا یوگی بھی بتلایا جاتا ہے۔ جس نے یوگ کے آٹھوں انگوں پر عملی عبور حاصل کیا ہوا تھا[2]۔ پرپنامرت میں لکھا ہے۔ کہ

۹۶

---

[1] ۔ نتیہ تتوٗ کا حوالہ وینکٹ ناتھ نے اپنی تصنیف نیائے پرِشدھی میں (ص۔ ۱۳) دیا ہے۔ اس کتاب میں گوتم نیائے سوتروں پر نکتہ چینی اور ان کی تردید کی گئی ہے۔

[2] ۔ نتھومنی کے لیے یوگ ابھیاس کوئی نئی بات نہ تھی۔ ترُو ماڑیشائی پران کا جسے بھکتی سار بھی کہا جاتا ہے حال بیان کرتے ہوئے پرپنامرت کہتا ہے کہ وہ شروع شروع میں شو کا بھکت تھا۔ اور اس نے شیومت پر تامل زبان میں کئی کتابیں بھی لکھی ہیں۔ مگر بعد میں سنت مہاریلنے اسے وشنومت میں داخل کر کے اسے اشٹانگ یوگ کی تعلیم دی۔ جس کے ذریعے اس پر وشنو مسلک کی حقایق عظیمہ کا انکشاف ہو گیا۔ تب اس نے تامل زبان میں کئی کتابیں وشنومت پر لکھیں۔ نیز بھکتی سار نے ایک عالمانہ کتاب جو تتوارتھ سار کے نام سے

باب ۱۵

اس نے آگنگا شہر (غالباً گنگا ئیکونڈ شوڈ پرم) میں یوگ میں داخل ہوتے ہوئے وفات پائی تھی۔ لیکن گوپی ناتھ کا خیال ہے۔ کہ اس شہر میں اس کی وفات کا امکان ہی نہیں۔ کیونکہ اسے راجیندر کولا جیسے گنگا ئیکونڈ سولا نے ۱۰۲۴ سے پہلے آباد کیا تھا۔ یہ زمانہ تھومنی سے بعد کا ہے تھومنی غالباً پرانتک کولا اول کے عہد میں ہوا تھا اور اس نے پرانتک کولا دوم کے عہد میں یا اس سے پہلے وفات پائی تھی۔ اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ دسویں صدی کے وسط میں اسی یا نوے سال جیا تھا۔ اس نے شمالی ہند کا متھرا اور بدری ناتھ بلکہ دوارکا اور پوری تک بہت وسیع سفر کیا تھا۔ تھومنی کے شاگرد رشید شری کرشن لکشمی ناتھ نے ایک کتاب مسلک پرپتی پر لکھی ہے۔ وہ کرشن مانگلا میں پیدا ہوا تھا۔ اسے ویدوں پر اچھا عبور حاصل تھا۔ وہ ویدانت میں خاص مہارت رکھنے کے علاوہ ایک بڑا بھگت تھا۔ جو گنگا تار وشنو کا نام گانے میں مگن رہتا تھا (نام سنکرتن رتہ) وہ عموماً برہنہ تن پھرا کرتا اور اسی خوراک پر گزارہ کرتا تھا۔ جو اس کی طرف پھینکی جاتی تھی۔ اولیاؤں اور سنتوں کا تذکرہ لکھنے والے لوگ کہتے ہیں۔ کہ وہ مندر کی مورتی میں داخل ہو کر دیوتا کے ساتھ ایک ہو گیا تھا۔ پنڈری کاکش آپا کونڈر کے متعلق خیال ہے۔ کہ اس پر کل شیکھر جس نے یوگ دھیان لگا کر وفات پائی تھی۔ اس کی سیرت و خصلت کا بہت اثر ہوا تھا۔ رام میشر نے سوگندھ کلیا کے شہر میں ایک　　۹۷

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ مشہور ہے۔ لکھ کر اپنے مخالفین کے خیالات کی تردید کی۔ بھگتی سار اشٹانگ یوگ کی مزاولت بھی کیا کرتا تھا اور فلسفۂ ہند کے جملہ شعبوں میں ماہر تھا۔ بھگتی سار کا ایک شاگرد رشید کنی کرشن گزرا ہے۔ جس نے وشنو کی ستایش میں بہت سے نہایت شاعرانہ ابیات اور بھجن لکھے ہیں۔ کل شیکھر پیرو کے متعلق بھی خیال کیا جاتا ہے۔ کہ اس نے یوگ کی مزاولت کی تھی۔

باب۱۵

برہمن گھرانے میں جنم لیا تھا۔ اور پنڈری کاکشن کا شاگرد تھا۔ پنڈری کاکشن کی عورت کا نام آنڈال تھا۔ پنڈری کاکشن نے رام مشر (منکل لمبیج) سے کہا۔ کہ جو کچھ اُسے سکھلا دیا گیا ہے۔ وہ سب کا سب یامنا کو سکھلاوے۔ لیکن یامنا تو پنڈری کاکشن کے وقت تک جنم ہی نہ لیا تھا مگر پنڈری کاکشن نے نتھومنی کی پرانی پیشین گوئی کے مطابق یامنا کی پیدایش کے متعلق پیشین گوئی کی تھی۔ علاوہ یامنا کے رام مشر کے چار شاگردان رشید تھے۔ جن میں لکشمی سب سے بڑھ کر مشہور تھا۔[a] وہ سری رنگم میں بود و باش رکھتا ہوا مسائل ویدانت کی تشریح کیا کرتا تھا۔

یامناچاریہ جسے آلونڈر بھی کہتے ہیں ایشورمنی کا لڑکا اور نتھومنی کا پوتا تھا۔ غالباً وہ ۹۱۸ء میں پیدا ہوا تھا۔ اس کی وفات ۱۰۳۸ء میں بتلائی جاتی ہے۔ اس نے رام مشر سے وید پڑھے تھے اور مناظرے میں بڑی شہرت پائی تھی۔[b] راجا بن کر اس نے باضابطہ شادی کی اور اس سے دو لڑکے پیدا ہوئے۔ ورنگ اور شوٹھ پورن۔ اس نے خوشی کے ساتھ طویل عمر پائی۔ اپنی دولت کا لطف اُٹھایا اور رام مشر کی طرف توجہ ہی نہ دی۔ مگر رام مشر نے مشکل کے ساتھ اس تک رسائی حاصل کرکے اسے بھگوت گیتا پڑھانے کا موقع حاصل کیا۔ اس سے اُس کا دل دنیا سے اُچاٹ ہو گیا اور وہ سب کچھ چھوڑ کر رام مشر کے پاس سری رنگم میں

---

[a] - (۱) شیبی وتانسعے ارسومنبی۔ (۲) گو متھوٹ تیرڈ ونگر اپن۔ (۳) سہردیپ پلّر اُویاپلائی۔ (۴) مگی پورت۔ اچی۔ (سوانح عمری رامانج مصنفہ گووند اچاریہ صفحہ ۱۴)

[b] - پرپنامرت میں یامناچاریہ کی بارہ سال میں قوت مناظرہ کے متعلق ایک کہانی آتی ہے۔ وہاں کے راج کا ایک بڑا مناظر پروہت اکیلون تھا۔ یامنا نے اسے للکار کر شاہی دربار کے اندر ایک کھلے مباحثے میں اسے شکست دی۔ اس کے بدلے اسے آدھی بادشاہت بطورِ انعام دی گئی۔ وہ اوائل عمر میں بڑا مغرور معلوم ہوتا ہے اگر پرپنامرت میں مذکور اس کے الفاظ مبارزطلبی میں یقین کیا جائے۔

باب ۱۸ ۹۸

رہنے لگا اور ایک بڑا بھگت ہو گیا۔[۱] رام مشر نے اسے جو آخری ہدایات دیں۔ ان میں سے ایک یہ بھی کہ وہ سید ھا کر کا ناتھ (کُرو گائی کیول اپن) کے پاس جا کر وہ اشٹانگ سیکھے۔ جو یامنا کے لیے نتھومنی کر کا کے ہاں چھوڑ گیا تھا۔ یامنا کے بہت سے شاگرد تھے۔ جن میں سے اکیس بہت مشہور ہوئے ہیں۔ ان میں سے مہا پورن جو بھار دراج گوتر سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کے ہاں ایک لڑکی پنڈریکا کشن اور ایک لڑکی ٹیٹی تھی۔ ایک اور شاگرد رشید شری شیل پورن ہوا ہے۔ جسے تتا چار یہ بھی کہتے ہیں۔ ایک دوسرا شاگرد گوشٹھ پورن ہوا ہے۔ جو پونڈیا کے علاقے میں شری مدھر شہر میں پیدا ہوا تھا۔ اسی شہر میں ایک اور شاگرد مرنمبی ہوا ہے۔ جو ذات کا شودر تھا۔ ایک اور شاگرد کانچی پورن جو ذات کا شودر تھا۔ پنا ملی شہر میں پیدا ہوا تھا۔ یامنا اپنے تمام شاگردوں کے پانچوں وشنو سنسکار کیا کرتا تھا۔ نیز اس نے کولا کے راجا اور رانی کو بھی ہم مسلک بنا لیا تھا۔ انھوں نے اب تک جس راج پاٹ کا سکھ پایا تھا۔ اسے شری رنگم کے رنگنا تھ دیوتا کی سیوا (خدمت) کے لیے دیدیا۔ شری شیل پورن یا بھوری شری شیل پورن یا مہا پورن کے دو لڑکے۔ دو بہنیں اور دو لڑکیاں تھیں۔ بڑی بہن کانتی متی کی

---

[۱] پر پنا مرت میں ایک حکایت مذکور ہے۔ کہ جب یامنا راجا ہو کر رام مشر کے لیے ناقابل رسائی ہو گیا۔ تب رام مشر سوچنے لگا۔ کہ کس طرح اپنے گروؤں کے احکام کے مطابق یامنا کو مسلکِ عشق پر لایا جائے۔ اس نے یامنا کے باورچی کے ساتھ واقفیت پیدا کر کے چھ ماہ تک ایسی ہری ہری سبزیاں (الرک شاک) پہنچانی شروع کیں۔ جو یامنا کو بہت مرغوب تھیں۔ چھ ماہ گزر جانے پر یامنا نے دریافت کیا۔ کہ ایسی نایاب سبزیاں کہاں سے آرہی ہیں۔ رام مشر چار روز سے رنگ ناتھ دیو سے یہ جاننے کے لیے برار تھنا میں مشغول تھا۔ کہ کس طرح یامنا تک رسائی حاصل کی جائے۔ ایک روز راجا کو وہ ہری ہری سبزیاں نہ ملنے پر اس نے باورچی سے کہا کہ پھر جب رام مشر آئے تو اسے اس کے ساتھ ملا دے۔ اس طرح رام مشر کو یامنا کے پاس جانے کا موقع مل گیا۔

[۱] پر پن امرت۔ باب ۱۱۳ صفحہ ۴۰۴۔

باب۸

شادی کیشب یجون سے جسے آسری کیشب بھی کہتے ہیں اور جو رامانج کا باپ تھا ہوئی تھی۔ دوسری بہن دیوتی متی کی شادی کنلا کنا بھٹ کے ساتھ ہوئی اور اسے ایک لڑکا گووند نامی پیدا ہوا۔ کرشن جو عرصہ دراز تک رامانج کے ساتھ رہا۔ اننت بھٹ اور مہادیوی سے پیدا ہوا تھا۔ اور یہی کرشن پرپنامرت کے مصنف اننت آچاریہ کا باپ تھا[۱]۔ وشرتی واڈھاگونر کے اننت دیکشت اور لکشمی سے پیدا ہوا تھا۔ اس کا ایک لڑکا جو گووند ناتھ کہلاتا تھا۔ اس کا نام رامانج داس بھی تھا۔ یہ سب کے سب رامانج کے رفیق ہوئے ہیں۔ جو چوہتر مرید رکھتا تھا۔ یامنا نام آڑوار کی تصانیف کا بہت شایق تھا۔ اس کی تعلیمات کو اکثر اوقات لوگوں پر واضح کیا جاتا تھا۔ یامنا نے چھ کتابیں لکھی تھیں (۱) ستوتر رتن۔ ورد دیوتا کی ستایش میں (۲) چتوہ شلوکی (۳) آگم پرامانیہ (۴) سدھی تریہ (۵) گیتارتھ سنگرہ (۶) مہاپرش نرنے[۲]۔ ان میں سے سدھی تریہ اہم ترین ہے اور یامنا کے متعلق جو کچھ اس جلد میں لکھا گیا ہے وہ تقریباً سارے کا سارا اسی کتاب پر مبنی ہے۔ آگم پرامانیہ میں پنچ راتر شاستروں کی جو شری وشنومت کے قانون شریعت خیال کیے جاتے ہیں۔ قدامت اور مسلمہ اسناد کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ستوتر رتن۔ چتوہ شلوکی اور گیتارتھ سنگرہ کی مختلف اشخاص نے تفسیریں لکھی ہیں۔ مگر سب سے بڑھ کر اہم تفسیر وینکٹ ناتھ کی ہے[۳]۔ ستوتر رتن میں پینسٹھ شلوک پائے جاتے ہیں جن میں یامنا۔ پرانوں کی تعلیم کے مطابق۔ کرشن کی خوبصورتی بیان کرتا ہوا اس کے

۹۹

۱۔ پرپنامرت۔ باب۔ ۱۵۔ صفحہ ۵۰-۴۹۔ اننت آچاریہ جسے اننت سوری بھی کہتے ہیں شیل رنگیش گرو کا شاگرد تھا۔ وہ رامیا جاماتہ مہامنی کو بھی بہت عزت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔

۲۔ گیتارتھ سنگرہ رکشا کی تمہید از وینکٹ ناتھ دیکھو۔

۳۔ چتوہ شلوکی وینکٹ ناتھ کی تفسیر کا نام رہسیہ رکشا ہے اور ستوتر رتن کی تفسیر کا بھی یہی نام ہے اور گیتارتھ سنگرہ پر وینکٹ ناتھ کی تفسیر کا نام گیتارتھ سنگرہ رکشا ہے۔

باب ۱۸

آگے اپنے گناہوں ۔ قصوروں ۔ کمزوریوں اور بدیوں کا اعتراف کر کے ان کے لیے معافی مانگتا ہے ۔ نیز وہ بیان کرتا ہے ۔ کہ بطور ناظم و محافظ کائنات کے بھگوان کی عظمت باقی تمام دیوتاؤں کی عظمت پر لا انتہا درجے فایق و برتر ہے ۔ وہ اس کے آگے اپنی تفویض کاملہ اور اس کے رحم میں اعتماد تام ظاہر کرتا ہوا کہتا ہے ۔ کہ اگر مالک کی رحمت و بخشش اس قدر عظیم ہیں ۔ تو ایسے خستہ حال گناہگار سے بڑھ کر ان کا مستحق کوئی نہیں ہے ۔ اگر پاپی کے لیے نجات نہیں ۔ تو بھگوان کی رحمت کوئی معنی نہیں رکھتی ۔ خود کو رحیم کل محسوس کرنے کے لیے پربھو کو پاپیوں کی ضرورت ہے ۔ اس سے آگے چل کر یامنا تبلاتا ہے ۔ کہ کس طرح اس کا دل اور ہر ایک شے ہٹ کر مالک کی طرف گہرے طور پر مجذوب ہو رہا ہے ۔ اس کے ساتھ وہ اپنی انتہائی بے کسی اور کامل نفس کشی کا ذکر کرتا ہے ۔ عابد وصال ایزدی میں کسی طرح کے التوا کو بھی سہہ نہیں سکتا ۔ اور اس کے ساتھ ملنے کے لیے از حد بیقرار ہوتا ہے ۔ اور یہ بات اس کے لیے سخت ناگوار اور عذابِ جان ہے ۔ کہ مالک اسے خوشی پر خوشی دیتا ہوا خود سے دُور رکھے ۔ ان بھجنوں کا بنیادی موضوع پرپتی (تفویض) ہے ۔ اس بات کو تفسیر وینکٹ ناتھ میں بہت وضاحت کے ساتھ دکھلایا گیا ہے ۔ کہا جاتا ہے ۔ کہ انھیں بھجنوں کے مطالعے کے بعد ہی رامانج نے یامنا کی طرف گہری کشش محسوس کی تھی ۔ چتشوہ شلوکی میں شری یعنی لکشمی کی تعریف میں چار شلوک ہیں [1]

---

[1] ۔ وینکٹ ناتھ چتشوہ شلوکی پر اپنی تفسیر میں وشنو روایت کے مطابق لکشمی کی حیثیت پر بحث کرتا ہے ۔ لکشمی کو نارائن سے الگ بتلا کر اس کا رفیق دائمی ظاہر کیا ہے ۔ اس لیے وہ ان تمام خیالات کی تردید کرتا ہے ۔ جو لکشمی کو نارائن کا ایک جزو مانتے ہیں ۔ لکشمی کو مایا کے ساتھ بھی ایک نہیں مانا جا سکتا ۔ اس کے متعلق یہ بھی خیال کیا جا سکتا ہے ۔ کہ وہ سدا نارائن کی رفاقت میں رہتی ہوئی ماں کی مانند اپنے اثرِ معاون سے عباد کو بھگوان کے دائرۂ رحمت کے اندر لانے کے لیے کوشاں رہتی ہے ۔ اس طرح لکشمی کی اپنی جداگانہ شخصیت مانی گئی ہے اگرچہ

گرنتھ سنگرہ میں یامنا کہتا ہے۔ کہ زندگی کا انتہائی مقصد حاصل کرنے کا وسیلہ وہ عبادت (بھکتی) ہے۔ جو شاستروں میں تبلائے ہوئے فرائض کی ادائی اور ظہور علم ذات کا نتیجہ ہوتی ہے یامنا کی رائے میں گیتا میں یوگ کے معنی بھکتی یوگ کے ہیں۔ گیتا کا آخری مقصد بھکتی (عبادت) کی عظیم اہمیت کو بطور انتہائی مقصد کے پیش کرنا ہے۔ اور بھکتی کی شرطِ مقدم شاستروں میں تبلائے ہوئے فرائض کی ادائی اور آتما کی روحانی فطرت کا وہ حقیقی علم ہے۔ جو بالکل ہی رحمتِ ایزدی پر انحصار رکھتا ہے۔

پرپنامرت میں بیان کیا گیا ہے کہ یامنا رامانج سے ملنے کے لیے بیتاب تھا۔ لیکن جب رامانج اس کی ملاقات کے لیے آیا تو وہ پہلے ہی وفات پا چکا تھا۔ اس لیے رامانج صرف اس کی لاش کا ہی آخری احترام کرنے کے قابل ہوا تھا۔

رامانج[1]

یہ بات پہلے کہی جا چکی ہے۔ کہ مہاپورن (نمبی) جو یامنا کا شاگرد رشید تھا۔ دو بہنیں رکھتا تھا۔ ایک کانتی متی اور دوسری دیوتی متی۔ ان میں سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ بھگوان کی شخصیت اور اس کی تمام کوششوں میں گویا محو ہو جانے سے اس کی تمام کوششیں بھگوان کی کوششوں کے ساتھ ایک ہو رہیں۔ اور ان امور متنازعہ فیہ کے متعلق کہ آیا لکشمی جیو اور اس لیے سالماتی نوعیت کی ہے اور یہ سوال کہ پھر وہ کیونکر ساری کل ہو سکتی ہے۔ یا اس بارے میں کہ وہ نارائن کا ایک جزو ہے۔ ونکٹ ناتھ کی رائے یہ ہے کہ لکشمی نہ تو جیو ہے اور نہ نارائن۔ بلکہ ایک بالکل ہی جداگانہ شخصیت ہے۔ جو نارائن پر انحصار مطلق رکھتی ہے نارائن کے ساتھ اس کا تعلق سورج اور اس کی کرنوں پھول اور اس کی خوشبو کی مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔

[1] رامانج کی زندگی کی اکثر تفصیلات پرپنامرت مصنفہ اننت آچاریہ کے بیانات سے لیگئی ہیں۔ اننت آچاریہ رامانج کا چھوٹا ہمعصر ہوا ہے۔

باب ۱۸

پہلے کی شادی بھوت پُری کے رہنے والے کیشو یجون یا آسُری کیشو کے ساتھ اور دوسری کی شادی کملاکش بھٹ سے ہوئی تھی۔ رامانج (اِلیا پیرو ل) ولد کیشو یجون ۱۰۱۷ء میں پیدا ہوا تھا۔ اس نے اپنی ماں کی بہن کے لڑکے گووِند کے ساتھ مل کر یادوپرکاش جو ویدانت کا مشہور معلم تھا کے ہاں تعلیم پائی تھی۔ یادوپرکاش کے خیالات کی تفصیل نامعلوم ہے۔ مگر یہ امر اغلب ہے۔ کہ وہ موحد[1] تھا۔ یادوپرکاش کے ہاں تعلیم پانے سے پیشتر رامانج کا والد اس کی شادی سولہ برس کی عمر میں کر کے جلدی

۱۰۱

انتقال کر گیا۔ اس کا اُستاد یادوپرکاش کانچی میں رہتا تھا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ یادوپرکاش ان کی رفاقت کے شروع میں اس سے بگڑ گیا تھا۔ کیونکہ رامانج ایک مقامی امیر کی آسیب زدہ لڑکی کو شفا دینے میں کامیاب ہو گیا جس کے بارے میں اس کا اُستاد ناکام ہو چکا تھا۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد اپنشدوں کے چند فقروں کے معنوں کے متعلق یادو اور رامانج میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ یادو موحدانہ طور پر ان کے معنی لیتا تھا۔ جبکہ رامانج مرحمہ شنویت کے مطابق ان کا مطلب سمجھتا تھا۔ یادو نے اس پر بہت بگڑ کر یہ سازش کی کہ جب وہ پریاگ کی زیارت کرنے جائے تو اسے گنگا میں پھینکوا دیا جائے۔ گووِند نے رامانج پر اس سازش کا راز کھول دیا اور اس لیے وہ اپنے ساتھیوں سے الگ ہو کر سفر کی صعوبات اٹھا کر کانچی میں رہنے لگا۔ اور جب وہ کانچی میں مقیم تھا۔ تو اسے شودر ذات کے ایک بھکت کانچی پورن سے رفاقت کا موقع ملا۔ بعد ازاں رامانج کی اپنے اُستاد کے ساتھ صلح ہو جانے پر اس کے ہاں

---

[1] یادو کی رائے میں برہم اگرچہ غیر محدود صفات رکھتا ہے مگر وہ خود کو ہر نوع کے جانداروں اور ہر قسم کی بے جان چیزوں میں متغیر کر لیتا ہے۔ اس کی ذاتِ حقیقی کا راز تب کھلتا ہے کہ جب اسے طرح طرح کے جانداروں اور بے جان چیزوں کی صورت میں تغیر پذیر ہو جانے کے باوجود ایک جانا جاتا ہے۔

باب۹

تعلیم پانے لگا۔ جب یامُنا کانچی میں آیا۔ تو اس نے فاصلے سے رامانج کو دوسرے طلبہ کے ساتھ ایک قطار میں جاتے دیکھا۔ مگر اس سے زیادہ اس کے تعلق میں آنے کا اسے موقع نہ ملا۔ مگر اس وقت سے لے کر ہمیشہ اس بات کے لیے بیقرار رہتا تھا۔ کہ رامانج کو بھی اپنے شاگردوں میں پائے۔ رامانج کا اپنے گرو کے ساتھ پھر دوبارہ جھگڑا ہو گیا چھاندوگیہ کے اس جملے پر۔ کپیا سم پُنڈریکم۔ نتیجہ یہ ہوا۔ کہ اس جھگڑے کے باعث یادو نے رامانج کو باہر نکال دیا۔ اس وقت سے کانچی میں ہستی شیل پر وہ نارائن کی پرستش کرنے لگا۔ یہیں سے اسے مہاپورن سے یامُنا کے ستوتر رتنم کا کیرتن سننے کا موقع ملا۔ مہاپورن اس کا ماموں اور یامُنا کا شاگرد تھا۔ رامانج نے مہاپورن کی راہ سے یامُنا کے متعلق بہت سیکھا اور اس کے ساتھ شری رنگم کی طرف روانہ ہوا۔ لیکن وہاں اس کے پہنچنے سے پیشتر یامُنا وفات پا چکا تھا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ یامُنا کی موت کے بعد اس کی تین انگلیاں مُڑی ہوئی پائی گئیں اور رامانج اس کے معنی ان تین خواہشات کے پورا نہ ہو سکنے کے خیال سے۔ (۱) لوگوں کو وشنو دھرم کے پرپتی مسلک پر لا کر انھیں کتب آروار سے واقف کرنا (۲) برہم سوتر پر شری وشنو کی تعلیمات کی روشنی میں تفسیر لکھنا۔ (۳) شری وشنومت پر بہت سی کتب لکھنا۔ رامانج ان خواہشات کو پورا کرنے کی ٹھان کر کانچی میں واپس چلا آیا۔[1] اور یامُنا کے شاگرد رشید کانچی پورن کا شاگرد بن کر اس کے ہاں رہنے لگا۔ اس کے بعد وہ

۱۰۲

[1] پرپنامرت۔ نواں باب صفحہ ۲۰۔ اس عبارت کے معنی جو گووند آچاریہ اور گھوش نے بتلائے ہیں۔ مجھے غلط معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہاں شٹھ کوپ کا کوئی حوالہ ہی نہیں۔ کُریش یا شری وتسانک مشر کے دو لڑکے تھے۔ ان میں سے ایک کو رامانج نے پاراشر بھٹاچاریہ کے نام بیعت دی تھی۔ اور دوسرے کو رام دیشک کے نام سے۔ رامانج کا ماموں زاد بھائی ایک چھوٹا بھائی بال گووند رکھتا تھا۔ اور اس کے لڑکے کو پرانکش پورن آریہ کے نام سے دیکشا دی گئی تھی۔

باب ۱۸

شری رنگم کو روانہ ہوا۔ راستے میں اُسے مہاپورن ملا۔ جو اسے شری رنگم لے جانے کے لیے کانچی جا رہا تھا۔ تب اس کو مہاپورن نے وشنو دھرم کے پانچ سنسکاروں کے مطابق دیکشا (بیعت) دی۔ رامانج نے مہاپورن کی عورت اور نیز بھکشا مانگنے والوں کے ساتھ بدسلوکی کے بہانے سے اسے اُس کے باپ کے ہاں بھیج دیا اور بتیس سال کی عمر میں خانہ داری کی زندگی ترک کر دی۔ سنیاس دھارن کر چکنے پر اپنی بہن کے لڑکے دشرتھی[1] اور اننت بھٹ کے لڑکے کُرناتھ کے ہاں شاستروں کا مطالعہ شروع کیا۔[2] یادو پرکاشس بھی رامانج کا مرید ہو گیا۔ آخر کار رامانج نے شری رنگم جا کر رنگیش کی پوجا میں اپنی زندگی کو وقف کر دیا۔ اُس نے گوشٹھی پورن سے بعض مخفی مسائل اور منتر سیکھے جو اسے گرو نے سکھلائے تھے۔ اس کے بعد رامانج نے ایک شنکر کے پیرو کار مسمی یگیہ مورتی کو مناظرے میں شکست دی۔ اور بعد میں رامانج کا مرید ہو گیا۔ اس نے تامل زبان میں دو کتابیں گیان سار اور پر میہ سار لکھی ہیں۔[3] اب رامانج کے بڑے بڑے مشہور مرید مثلاً بھکت گرام پورن، مدھر گرام پورن۔ اننت آریہ۔ ورآچاریہ۔ یگیش اس کی بیعت لے چکے تھے۔ رامانج کی پہلی کتاب گدیہ تریہ ہے۔ اس کے بعد وہ

---

[1] - دشرتھی کے باپ کا نام اننت دیکشت تھا۔

[2] - اس کا ہیتی نام گووند داس تھا۔ اپنا مذہب تبدیل کرنے پر اس نے ایک کتاب یتی دھرم سُنچے لکھی تھی۔ گووند داس کو گووند سے تمیز کرنا ضروری ہے جو کہ رامانج کی موسی کا لڑکا تھا۔ اس نے یادو پرکاشس کی راہ سے شیومت قبول کر لیا تھا مگر بعد میں اپنے ماموں، یا منا کے شاگرد۔ شری شیل پورن کی کوشش سے پھر دشنومت میں آ گیا تھا۔ گووند نے شادی کی تھی۔ مگر رامانج کے ساتھ اس کی اسی قدر الفت ہو گئی تھی۔ کہ اس نے دنیا کو ترک کر دیا تھا۔ شری شیل پورن نے سہسر گاتی پر تفسیر لکھی ہے۔ رامانج کا ایک اور شاگرد رشید مہاپورن کا لڑکا پنڈریکاکش تھا۔

[3] - اس کے ہیتی نام دیودت اور دیومن ناتھ تھے۔

باب۱ا

کریش جیسے شری وتسانک مشر یا کرتالون بھی کہتے ہیں۔ اس کے ہمراہ شاردا مٹھ کی طرف گیا۔ اور وہاں سے بودھائن ورتی کا قلمی نسخہ لے کر شری رنگم کی طرف روانہ ہوا۔ جب مندر کے محافظوں نے اس کتاب کو نہ پایا۔ تب انھوں نے اس کے پیچھے دوڑ کر اس سے چھین لی خوش قسمتی سے کریش نے سفر کی کئی راتوں کے دوران میں اس کا مطالعہ کر کے اس کا مطلب یاد کر لیا تھا۔ اس لیے وہ اس کتاب کو سنانے کے قابل[1] ہوا۔ اس طرح رامانج نے کریش سے شری بھاشیہ پر اپنی تفسیر لکھوانی شروع کر دی۔ نیز اس نے ویدانت دیپ۔ ویدانت سار اور ویدانت سنگرہ لکھیں۔ غالباً شری بھاشیہ اس نے اُن بہت لمبے چوڑے دوروں کے بعد لکھا۔ جن میں وہ ترو کو ویلور۔ ترو پتی۔ ترو پت کلی۔ کمبھ کونم۔ انگا کو ٹل۔ ترو پلانی۔ آزوار ترو ناگری۔ ترو کرن گوڑی۔ تروون پر پشرم۔ ترو وتر۔ ترو ونند پرم۔ ترو وانکینی۔ ترو نرطانی۔ مدھر انتکم۔ ترو میگند پرم۔ اور اس کے بعد اُس نے شمالی ہند میں اجمیر۔ متھرا۔ ورندابن۔ ایودھیا۔ اور بدری کی زیارت کرتے ہوئے کئی منکروں کو شکست دی۔ وہ بنارس اور پوری بھی گیا اور اس نے پوری میں ایک مٹھ قایم کیا۔ اس نے جگناتھ کے مندر میں پنج راتر کی رسوم کو جبراً رائج کرنے کی سعی کی مگر کامیاب نہ ہوا۔ رامانجاریہ دویہ چرتئی کے بیان کے مطابق شری بھاشیہ شاک سمت ۱۰۷۷ مطابق سنہ ۱۱۵۵ء میں تکمیل کو پہنچا۔ اگرچہ تعذیب کو لاشروع ہونے سے بیشتر دو تہائی حصہ مکمل ہو چکا تھا۔ مگر یہ تاریخ ضرور غلط ہے۔ کیونکہ رامانج نے شاک سمت ۱۰۵۹ مطابق سنہ ۱۱۳۷ء میں وفات پائی تھی کولا کے راجا کولوتنگ اول نے غالباً سنہ ۷۹-۱۰۷۸ء میں مہاپورن (پیریانامبی) اور

۱۰۳

---

[1] رامانج نے کریش سے کہا۔ کہ اگر وہ بودھائن ورتی کا نظریہ پیش کرنے میں غلطی کرنے لگے۔ تو اسے فوراً رد کر دے۔ کم از کم اس موقع پر ان میں اختلاف رائے پیدا ہوا جہاں رامانج غلطی پر تھا۔

[2] گوپی ناتھ راؤ کے لیکچر۔ ص ۳۴۔ حاشیہ۔

باب ۱۵

کریشن کی آنکھیں نکلوا دی تھیں۔ اور لازمی طور پر اس وقت ہی رامانج نے بائیل ویش میں پناہ لی ہو گی۔ ۱۱۱۷ء میں کلوتنگ اول کے مرنے پر رامانج شری رنگم کو واپس لوٹا۔ جہاں کریشن سے ملا اور شری بھاشیہ کو تکمیل پر پہنچایا گیا[1]۔ مادھو کی ایک کتاب چلاری سمرتی میں لکھا گیا ہے۔ کہ شری بھاشیہ شاک ۱۰۴۹ء مطابق ۱۱۲۷ء میں یہی کتاب ایک مسلمہ حیثیت حاصل کر چکی تھی[2] اس لیے اغلب ہے۔ کہ شری بھاشیہ ۱۱۱۷ء اور ۱۱۲۷ء کے درمیان مکمل۔ ہو چکا تھا۔ گوپی ناتھ کی رائے ہے۔ کہ یہ ۱۱۲۵ء میں تکمیل کو پہنچا تھا۔

رامانج ایک خانہ دار کے بھیس میں کولتنگ اول یا راجیندر کولا یا کرمی کینٹھ ایک شیو راجا کی تعذیب سے بچنے کے لیے شری رنگم سے ہوئسلا انز کو بھاگ گیا تھا۔ وہ ہوئسلاوں کے جین راجا بٹی دیو کو اپنے مذہب میں لانے میں کامیاب ہوا اور اس راجا کا نام وشنو طرتی پر وشنو وردھن دیو رکھا گیا۔ راؤ کہتا ہے۔ کہ یہ مذہبی تبدیلی ۱۰۹۹ء میں وقوع میں آئی تھی[3]۔ اس راجا کی مدد سے اُس نے میلوکوٹ کے مقام پر تِرونارائن پیرو ال کا مندر تعمیر کروایا تھا۔ جہاں رامانج بارہ سال تک رہا[4] رامانجاریہ دویہ چرتیئی کے مطابق رامانج شری رنگم میں واپس لوٹ کر گیارہ سال رہا۔ (کولتنگ اول کی موت ۱۱۱۸ء میں واقع ہونے کے بعد کسی وقت) اور ۱۱۳۷ء میں انتقال کر گیا۔ اس حساب سے اُس نے

۱۰۴

---

[1] گوپی ناتھ راؤ کے لکچر۔ ص ۴۴۔ حاشیہ۔

[2] رامانجاریہ دویہ چرتیئی (ایک تامل تصنیف۔ ص ۲۴۳۔ گوپی ناتھ کی تقاریر میں منقول۔

[3] مگر میسور گزٹیر جلد ۱ میں رائس کہتا ہے۔ کہ یہ تبدیل مذہب شاک ۱۰۳۹ مطابق ۱۱۱۷ء میں وقوع پذیر ہوا۔ لیکن راؤ بتلاتا ہے کہ کتبات کرناٹک کے اندر بٹی دیو کے کتبے شاک ۱۰۲۳ (نمبر ۳۴ ارسکر) کے بھی پائے جاتے ہیں جو اسے وشنو وردھن کا نام دیتے ہیں۔

[4] عام روایت یہ ہے کہ رامانج شری رنگم سے صرف بارہ سال کے عرصے کے لیے باہر رکھا گیا تھا۔ لیکن راؤ کے خیال میں یہ عرصہ بیس سال کا ہے جس میں سے بارہ سال یادو ادری میں بسر ہوئے تھے۔

باب۵

ایک سو بیس سال کی غیر معمولی طویل زندگی بسر کی۔ جو تین کولارا جاؤں۔ کولتنگ اول ۱۰۷۰ء سے ۱۱۱۸ء وکرم کولا ۱۱۱۸ء سے ۱۱۳۵ء اور کولتنگ ثانی ۱۱۲۳ء سے ۱۱۴۶ء کے عہدوں تک برقرار رہی[۱]۔ اس نے اپنے دوران حیات میں کئی مندر اور مٹھ تعمیر کیے اور اس نے شری رنگم کے مندر کے منتظم کا مذہب تبدیل کرکے سارے مندر کو ہی قبضے میں لے لیا۔

رامانج کا جانشین کُریش کالر کا پراشر بھٹاریہ تھا۔ جس نے سہسر گیتا پر تفسیر لکھی ہے۔ رامانج کئی ایک ایسے صادق اور جاں نثار علما کو اپنا مُرید بنانے میں کامیاب ہوا۔ جنھوں نے صدیوں تک اس کے فلسفے اور طریقِ عبادت کی تعلیم جاری رکھی۔ اس کا مذہب ہمہ گیر تھا اور اگرچہ وہ بیعت اور عبادت کے تعلق میں پابند رسوم تھا۔ اس نے اپنے دائرے میں بودھوں۔ جینیوں۔ شوودروں اور بلکہ اچھوتوں کو بھی جگہ دے رکھی تھی۔ وہ خود ایک شوودر کا مُرید تھا۔ اور غسل کے بعد اپنے ایک اچھوت دوست کی کٹیا میں بہت وقت صرف کرتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ۷۴ اُسقفی تختوں پر اس کی حکومت تھی اور وہ اپنے مقلدین میں ۷۰۰ تپسوی۔ ۱۲۰۰۰ سنیاسی مرد اور ۳۰۰ سنیاسی عورتیں شمار کرتا تھا بہت سے راجہ اور امیر لوگ اس کے مُرید تھے۔ کُریش دیشر تھی۔ نَدادر۔ آژوان اور بھٹارنے اپنی زندگیاں عالمانہ مصروفیت میں وقف کر رکھی تھیں۔ یگیہ مورتی پروہت کا کام کرتا تھا۔ ایک مُرید باورچی خانے کے لیے ذمہ دار تھا۔ بیت پورن یا اندھر پورن اور گومٹھم سیبتیاردان کو کئی طرح کی شخصی خدمات سپرد کی ہوئی تھیں۔ ڈھنرداس خزانچی تھا۔ امنگی کا کام دودھ ابالنا تھا۔ اکل آرورن کھانا کھلایا کرتا تھا۔ اکل الل پنکھا کرتا تھا[۲]۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ رامانج اپنے

۱۰۵

[۱]۔ شری رامانج آچاریہ۔ مصنفہ ایس۔ کے۔ آینگر ایم اے۔ نٹیسن اینڈ کمپنی۔ مدراس۔
[۲]۔ حیات رامانج مصنفہ گووند آچاریہ ص ۲۱۸۔

عہد میں بہت سے شیووں کو اپنے مذہب میں لایا تھا۔ اور اگرچہ اس نے شیوو راجہ سے کرمی کنٹھ سے بہت دکھ پایا۔ لیکن کرمی کنٹھ کا جانشین وشنو اور اس کا مرید ہو گیا تھا۔ اس واقعے نے وشنومت کی اشاعت میں بہت مدد دی۔

وہ سرچشمے جہاں سے رامانج کی تفصیل حیات کا پتا چلتا ہے۔ یہ ہیں (۱) ودیہ سُوری چرتیئی بزبان تامل۔ مصنفہ گرڑواہ ہمعصر رامانج (۲) گروپرمپرا پربندھم۔ چودھویں صدی کے اوایل میں پمب اُڑگیا پیرومال جیار کا منی پروال میں لکھا ہوا (۳) پِلّائی لوکم جیار کی تامل تصنیف رامانجاریہ دویہ۔ چرتیئی (۴) آنبلائی کنڈاڈیئی وپن کی آرِواروں اور ارگیاؤں کے متعلق دستی کتاب پیریاترُومڑی اڈیپو نوشتہ بزبان تامل (۵) پرپنامرت مصنفہ اننت آچاریہ جو آندھر پورن کی نسل سے ہے اور شیل ونگیش گرو کا مرید تھا۔ (۶) ترُووے موڑی پر تفسیریں جو آرگیوں کی کئی شخصی یادداشتوں کا ذکر کرتی ہیں، (۷) اور کتبی اندراجات۔

فلسفہ وِششٹا ودیت کے متقدین اور رامانج کے معاصرین

برہم سوتر کی تفسیر وحدت در اختلاف شنکر کی تفسیر وحدتِ وجود سے غالباً قدیم تر ہے۔ بھگوت گیتا جو اپنشدوں کا خلاصہ سمجھی جاتی ہے۔ قدیم تر پرانوں۔ اور پنچ راتر جن کا ذکر اس کتاب میں آیا ہے۔ کم و بیش وحدت در اختلاف کی تعلیم ہی دیتے ہیں۔ درحقیقت یہ مسئلہ پرش سوکت میں اپنا اصلی منبع رکھتا ہے! اس کے علاوہ جیسا کہ یامنا اپنی تصنیف سدھی تریہ میں بیان کرتا ہے۔ دراڈ آچاریہ نے برہمہ سوتر پر شرح لکھی تھی۔

باب ۱۸

اور پھر اس کے بعد سری ڈسانک مشر نے اس کی تفسیر کی تھی۔ بودھائن نے جسے راما نج ورتی کار اور شنکر اپ ورش کا نام دیتا ہے۔ برہم سوتر پر بہت پرآوردا اور وسیع ورتی لکھی ہے۔ جو راما نج کی بھاشیہ کی بنیاد ہے۔[۱]

۱۰۶

آنند گری بھی دراوڈ بھاشیہ کو شنکر کی تفسیر سے پہلے کی سیدھے سادے الفاظ میں لکھی ہوئی چھاندوگیہ اپنشد کی تفسیر خیال کرتا ہے سنکیشپ شاریرک (باب سوم۔ ۱۷۔ ۲۲۷) میں ایک مصنف آتریہ اور واکیہ کار کا حوالہ دیا گیا ہے جسے شارح رام تیرتھ برہمانندی خیال کرتا ہے۔ راما نج اپنے ویدانت سنگرہ میں واکیہ کار کے ایک جملے اور اس پر درمڈا آچاریہ[۲] کی تفسیر کی نقل کرتا ہے بحالیکہ واکیہ کار اور درمڈا آچاریہ جن کی طرف راما نج اشارہ دیتا ہے۔ یقین کرتے تھے۔ کہ برہم با صفات ہے اور درمڈ آچاریہ جس نے برہمانندی کی کتاب پر تفسیر لکھی ہے۔ موحد تھا اور غالباً یہ وہی دروڈ آچاریہ تھا۔ جس کا حوالہ آنند گری نے چھاندوگیہ اپنشد کی بھاشیہ پود گھات میں دیا ہے۔ لیکن یہ سوال اس طرح آسانی کے ساتھ حل نہیں ہوتا۔ سردگیا تمانی اپنی کتاب سنکیشپ شاریرک میں واکیہ کار کا حوالہ دیتا ہوا اسے موحد بتلاتا ہے مگر اس کی رایوں سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ واکیہ کار نے اپنی تفسیر کا زیادہ تر حصہ (بھاسکر کی مانند) پر نیام واد کو

۱۔ وینکٹ ناتھ اپنی تتو ٹیکا میں لکھتا ہے "ورتی کار بودھائن کا نام ہی آپ ورشا ہے"۔ وہ اپنی تصنیف سیشور۔ میمانسا میں اُپ ورشا کے خیالات کی تردید کرتا ہے۔ کیونکہ پرپنچ ہردے میں کرت کوٹی اور اہل بھوتی اُپ ورشا کے نام بتلائے گئے ہیں۔ اس کتاب کی دوسری جلد کو بھی دیکھو۔

۲۔ ویدانت سنگرہ ص۔ ۱۳۸۔ ان جملوں میں سب سے بڑھ کر یہی خیال پایا جاتا ہے۔ کہ اگرچہ ایشور کی بھگتی۔ صفات سے مبرا ہونے کے طور پر کی جاسکتی ہے لیکن آخری نجات برہم کو با صفات سمجھنے سے ہی مل سکتی ہے۔

گپت سوامی شاستری ایم اے درمڈ آچاریہ اور تیرو مڑشائی بران کو ایک خیال کرتا ہے جو کہ غالباً آٹھویں صدی مسیحی میں گزرا ہے۔ مگر اپنے دعوے کے ثبوت میں جو دلائل پیش کیے گئے ہیں وہ تسلی بخش نہیں ہیں۔ مدراس کی تیسری اورینٹل کانفرنس منعقدہ ۱۹۲۴ء کی تفصیلات دیکھو۔

ثابت کرنے میں لگایا ہے اور برہم اور جگت کے تعلق کی تشریح کے لیے
سمندر اور لہروں کی مشہور مثال پیش کی ہے اور چھاندوگیہ اپنشد کے
صرف چھٹے پرپاٹھک کی تفسیر میں اس موحدانہ نقطۂ نگاہ پر بحث
کی ہے کہ یہ عالم نہ ہست ہے اور نہ نیست۔ یہ عجیب بات ہے۔ کہ
جس جملے کو سروگیاتمامنی کی طرف منسوب کرتے یہ بتلایا گیا ہے کہ
وہ جملہ صاف طور پر آتریہ واکیہ کار اور اس کے مفسر درنڈآچاریہ کا
موحدانہ خیال ثابت کرتا ہے۔ اسی جملے کو رامانج اپنے ویدانت سنگرہ
میں اپنے خیال کا موید سمجھتا ہے! مگر رامانج اس کا ذکر بطور برہمانندی
کے نہیں بلکہ بطور واکیہ کار کرتا ہے۔ رامانج نے واکیہ کار کے مفسر کو
درنڈآچاریہ بھی بتلایا ہے۔ لیکن اگرچہ سروگیاتمامنی بھی اس کا ذکر
بطور واکیہ کار ہی کرتا ہے مگر اس کا مفسر رام تیرتھ اسے برہمانندی
خیال کرتا ہے اور واکیہ کار کے مفسر کو درِوڈآچاریہ کا نام دیتا ہے
اور بلفظ واکیہ کار کے معنی صرف مصنف لیتا ہے۔ سروگیاتمامنی کبھی
برہمانندی کا نام نہیں لیتا۔ اور چونکہ سنکشیپ شاریرک سے سروگیاتمامنی
کا نقل کردہ جملہ ویدارتھ سنگرہ میں اس کے مصنف رامانج کے جملۂ منقولہ
کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے اس لیے یہ امر یقینی ہے۔ کہ واکیہ کار
جس کا حوالہ سروگیاتما اور رامانج دیتے ہیں اور درِنڈآچاریہ منقولہ
سروگیاتمامنی و رامانج و آنندگری ایک ہی شخص کے نام ہیں۔ اسی لیے
ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ واکیہ کار اور اس کے مفسر درنڈآچاریہ کا
طرز تحریر ہی ایسا تھا۔ کہ موحد سمجھتے تھے۔ کہ وہ ان کے موید ہیں اور
شری وشنو بھی انھیں اپنے حق میں خیال کرتے تھے۔ سروگیاتما کے
بیان سے یہ ہم سمجھتے ہیں۔ کہ واکیہ کار کو آتریہ بھی کہتے تھے۔ اور اس
نے اپنی تصنیف کا سب سے زیادہ حصہ بھیدابھید (وحدت در اختلاف)
کی تعلیم کے لیے وقف کیا ہے۔ شنکر نے اپ درش کا حوالہ دیتے ہوئے
بتلایا ہے۔ کہ وہ فلسفہ میمانسا اور برہم سوتر کا مشہور شارح تھا اور

میمانسا پر ایک تنتر اور نیز برہم سوتر پر ایک تنتر کا مصنف تھا۔[1] اس لئے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ایک واکیہ کار ہوا ہے جس نے چھاندوگیہ اپنشد پر تفسیر لکھی ہے اور اس کے پاس ایک مفسر مسمیٰ درمڈاچاریہ تھا۔ جس کا طرز تحریر بہت سادہ اور واضح تھا۔ اگر چہ اس نے سنسکرت میں لکھا ہے۔ تامل میں نہیں۔ اگر ہم رام تیرتھ کی بتلائی ہوئی مطابقت میں یقین کریں۔ تب ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا۔ کہ اس کا نام برہمانندی تھا۔ لیکن خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ وہ پرانے حلقے میں ایک بہت ہی محترم شخص تھا۔ سروگیا تمامنی اُسے بھگوان کا لقب دیتا ہے اپ ورشا کے متعلق ہم کہ سکتے ہیں۔ کہ وہ بھی ایک بڑا محترم شخص تھا۔ کیونکہ شنکر آچاریہ اسے بھگوت کا لقب دیتا ہوا اپنے حق میں بطور سند قدیم کے پیش کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس نے شارح میمانسا شابر سوامی سے پہلے کسی وقت فروغ پایا تھا۔[2] آنندگری اور وینکٹ ناتھ جو چودھویں صدی میں گزرے ہیں اُپورشا اور برتی کار کو ایک ہی بتلاتے ہیں اور اس سے بھی آگے چل کر وینکٹ ناتھ اسے قیاساً

[1] ۔ برہم سوتر پر شنکر بھاشیہ۔ باب سوم۔ ۳۔ ۵۳۔
گووندانند اپنی تصنیف رتن پر بھا میں اُپ ورشا کو ہی ورتی کار خیال کرتا ہے۔ آنندگری بھی اس معاملے میں اسی کے ساتھ ہم رائے ہے۔ برہم سوتر بھاشیہ ۱۔ ۱۔ ۹ اور ۱۔ ۲۔ ۲۳ میں ان خیالات کی تردید کی ہے۔ جو ورتی کار سے منسوب کیے گئے ہیں۔ شارح گووندانند جن آخری دو جملوں کو ورتی کار سے منسوب کرتا ہے۔ ان کے مطالعے سے ہم ورتی کار کے یہ خیالات پاتے ہیں کہ۔ عالم حق کی ہی تبدیل شدہ صورت ہے۔ لیکن ہم کبھی یقینی طور پر نہیں کہ سکتے کہ شنکر جن خیالات کی تردید کرتا ہے وہ سچ مچ ورتی کار کے ہی تھے۔ کیونکہ ہم گووند آنند جو تیرھویں یا چودھویں صدی میں گزرا ہے۔ اس کے سوا اس معاملے پر اور کوئی سند نہیں رکھتے۔

[2] ۔ شابر اپنے میمانسا سوتر بر بھاشیہ ۱۔ ۱۔ ۵ میں سپھوٹ کے مضامین اُپ ورشا کا حوالہ دیتا ہوا اسے بھگوان کا لقب دیتا ہے۔

بودھائن کے ساتھ بھی ایک بتلاتا ہے۔ اگر فرض بھی کر لیا جائے۔ کہ اُپ ورشا ہی ورتی کار تھا تب بھی یہ امر شک ہے کہ وہ بودھائن تھا۔ اس 108
معاملے میں ہمارے پاس صرف وینکٹ ناتھ کا مذکورۃ الصدر قیاسی بیان ہے
شنکر آچاریہ برہم سوتر پر اپنی تفسیر ۱-۳-۲۸ میں مسئلۂ سپھوٹ کی تردید
کی تائید میں اُپ ورشا کا حوالہ دیتا ہے[1]۔ مگر یہ امر بھی فیصلہ کن نہیں ہے
کیونکہ شنکر اور شری وشنو لوگ مسئلۂ سپھوٹ کے قائل ہی نہیں ہیں۔
مگر بہت تھوڑی شہادت ملتی ہے اور اس لیے ہم اُپ ورشا ورتی کار
اور بودھائن کے متعلق کچھ کہنے کا حق نہیں رکھتے[2]۔ اگر پرپن امرت کی
شہادت پر اعتبار کیا جائے۔ تو برہم سوتر پر بودھائن کی ورتی ضرور
ہی بہت طویل ہو گی اور برہم سوتر پر درمڈ اچاریہ کی تصنیف بہت
مختصر ہو گی۔ یہی وجہ ہے۔ کہ رامانج نے ایک ایسی تفسیر لکھنے کی کوشش
کی۔ جو نہ تو بہت طویل ہے اور نہ مختصر۔

اب ہمارے پاس قلمی نسخے کی صورت میں چھوٹی سی کتاب
برہم سوتر ارتھ سنگرہ مصنفہ شٹھ کوپ ہے اور ہم یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ
یہی ورامڈ کی تفسیر ہے۔ جس کا حوالہ پرپنامرت میں دیا گیا ہے۔ یامنا
اپنی کتاب سدھی تریہ میں ایک بھاشیہ کار کا حوالہ دیتا ہوا اسے
پرمیت گمبھیر بھاشنا کی صفت سے موصوف کرتا ہے۔ اس کے یہ

---

[1] - برہم سوتر پر تفسیر شنکر آچاریہ ۲۸۰۳۰۱۔
ڈیوکسن کی یہ رائے کہ سپھوٹ پر ساری بحث اُپ ورشا سے شروع ہوئی ہے۔ بالکل
بے بنیاد ہے۔ کتھا سرت ساگر کے مطابق اُپ ورشا پانِنی کا گرو تھا۔

[2] - شابر بھی میمانسا سوتر کے پانچویں سوتر پر اپنی تفسیر ۱۔۱۔۵ میں ورتی کار کا حوالہ دیتا ہوا
اسے اپنے سے پیشتر کا میمانسا فلسفہ پر لکھنے والا ایک مصنف بتلاتا ہے اور یہ امر کہ اس ہی سوتر
کی تفسیر میں بھگوان اُپ ورشا کا حوالہ دیتا ہے۔ صاف طور پر ثابت کرتا ہے کہ ورتی کار اور
اُپ ورشا ایک ہی شخص کے نام نہیں ہیں۔

باب ۱۵

معنی ہیں - کہ ایک مختصر رسالہ ہے جو عمیق معانی سے پُر ہے اور وہ یہ بھی کہتا ہے - کہ اس بھاشیہ کو شری وتسانک مشر نے تیار کیا تھا۔ ان دونوں مصنفوں کے خیالات غالباً شری وشنومت والوں سے ملتے جلتے ہیں - لیکن' یامناتنک - بھرتر پر پنچ - بھرت ہتر بھرتری ہری برہم دت - شنکر - بھاسکر کے نام کا ذکر کرتا ہے - بھرتر پر پنچ کی شرح برہم سوتر کا بیان اسی کتاب کی دوسری جلد میں دیا جاچکا ہے اور بھاسکر کی تعلیم کو کتاب ہذا میں بتلایا گیا ہے - تنک - بھرتر متر - بھرتری ہری اور برہم ادت کے متعلق اس کے سوا کچھ معلوم ہی نہیں کہ وہ تعلیمات شری وشنو کے خلاف تھے۔

رامانج اپنی تفسیر برہم سوتر میں کہتا ہے کہ بودھائن نے برہم سوتر پر ایک بڑی ضخیم کتاب لکھی تھی - اور قدیم استادوں نے بہت اختصار کے ساتھ اس کا لب لباب بیان کیا تھا - وہ آگے چلکر لکھتا ہے - کہ اس نے سوتر کی تفسیر لکھتے وقت سوتر پر تفسیر بودھائن کی پوری تقلید کی ہے[۱]

۱۰۹

رامانج بھی یامناکی سدھی تریہ کے شکریہ کا بہت مقروض ہے اگرچہ اس نے اپنی بھاشیہ میں وضاحت کے ساتھ اس کا ذکر نہیں کیا - کہا جاتا ہے - کہ یامنا کے بہت سے مرید تھے - ان میں سے نہایت دقیق مہاپورن گوشٹھی پورن - مالادھار - کانشی پورن - شری شیل پورن - جسے تاتا چاریہ بھی کہتے تھے اور (جو رامانج کا ماموں تھا) اور شری رنگ ناتھ گایک ہوئے ہیں - شری شیل پورن ولد گوند جو ودیا پرکاش کے پاس رامانج کا ہم جماعت اور اسی کا چچیرا بھائی تھا - اپنی زندگی کے آخری حصے میں رامانج کا مرید ہوگیا تھا[۲] - رامانج کے ۷۴ مشہور مریدوں میں سے

---

۱ - سدرشن سوری بھاشیہ پر اپنی شرح میں جو شرت پرکاش کے نام سے مشہور ہے - رامانج بھاشیہ میں مستعمل لفظ پوروآچاریہ کی تشریح درمڈابھاشیہ کاراویہ کی مانند کرتا ہے۔

۲ - یہ بات دلچسپ ہے - کہ یامنا کے لڑکے ورنگ نے بعد میں رامانج کو تعلیم دی اور اپنے

باب۵

آتر ے کے گوتر کے پران تارتی ہرا۔ کرلیش یا شری وتسانک مشر۔ دشرتھی۔ اندھرا پورن یا وتا پورن۔ وارد وشنو، یتی شیکھر بھارت[1] واوو پرکاشں یا گووند اور یگیہ مورتی سب سے بڑھ کر وقعت رکھتے ہیں ان میں سے ادھول گوتر کا دشرتھی اور واردوشنو یا واردوشنو مشر رامانج کے بھانجے تھے۔ وردوشنو واتیہ وردگرو نے نام سے زیادہ مشہور تھا۔ کرلیش یا شری وتسانک مشر کا ایک لڑکا آنڈال کے بطن سے تھا جسے پراشر بھٹاریہ کہتے تھے۔ اس نے ویدانتی مادھو داس کو شکست دی تھی۔ اور وہ بعد میں رامانج کا جانشین ہو گیا تھا[2]۔ پراشر بھٹاریہ کے ایک لڑکے کا نام مادھیہ پرتولی بھٹاریہ یا مادھیہ دیتھی بھٹاریہ تھا۔ اس کے دوسرے لڑکے کا نام پدم نیتر تھا اور پدم نیتر کے لڑکے کا نام کرو کیشور تھا[3]۔ کرو کیشور کے لڑکے کا نام پنڈری کاکش تھا اور اس کے لڑکے کا نام شری نواس تھا۔ شری نواس کے لڑکے کا نام نرسنگھاریہ تھا۔ وہ شری شیل کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور خاندان کا یہ نام غالباً کرلیش کے والد بھوری شری شیل پورن کے تعلق میں پڑا ہو گا۔ نرسنگھاریہ کے ہاں ایک لڑکا مسمیٰ رامانج تھا۔ رامانج کے دو لڑکے تھے نرسنگھاریہ اور رنگاچاریہ جو غالباً پندرھویں صدی میں ہوا ہے۔ رامانج کا مرید یگیہ مورتی ایک نہایت فاضل شخص تھا۔ جب رامانج نے اُسے اپنا مرید بنانا قبول کیا۔ تب اس نے اپنا　　۱۱۰

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ چھوٹے بھائی سوتا نمبی کو رامانج کے ہاں دیکشا دلوائی۔ اروھ سہسر گیتا کو گیتوں کی صورت میں تبدیل کیا۔

[1] راج گوپالا چاریہ ترو کرو گئی پران پلیئی کو بھی رامانج کا ایک مشہور شاگرد بتلاتا ہے اس نے نام آرِوار کی تصنیف ترو وایموری پر شرح لکھی ہے۔

[2] کرلیش کا ایک، اور لڑکا تھا جس کا نام شری رام پلائی یا دیاس بھٹار تھا۔

[3] جنوبی ہند میں اپنے لڑکے کو دادا کا نام دینے کا عام دستور ہے۔

باب ۱۴

نام بدل کر دیورات یا دیومناتھ یا دیوراج رکھ کر شری رنگم میں اپنے لیے ایک جدا اگانہ مٹھ قائم کر لیا۔ یگیہ موُرتی نے تامل زبان میں دو بہت بڑی فاضلانہ کتابیں لکھیں (۱) گیان سار (۲) پرمیہ سار۔ رامانج کے چار مرید بھگت گرام پورن، مرودھ گرام پورن اننتاریہ[1] اور[2] یگیہ موُرتی کی معرفت وشنو مت میں داخل ہوئے تھے[3]۔ رامانج کے ایک دوسرے شاگرد رشید ترو کرو گاڈی پران پلّائی نے نام ار وار کی تصنیف ترو وائے موری پر شرح لکھی ہے۔ پران تارتی ہرپلن جو آترے گوتر رکھتا تھا اور رامانج کا مرید تھا۔ ایک لڑکا مسمّی رامانج رکھتا تھا۔ جو وتسیہ ورند خاندان کے نداور ال کا شاگرد تھا۔ اس رامانج عرف پدم نابھ کا ایک لڑکا شری رامانج پلن تھا۔ جو کِدمبی رامانج پلن کا مرید تھا۔ اس پدم نابھ کا لڑکا رامانج پلن تھا۔ اور اس کی ایک لڑکی کا نام توتارمبا تھا۔ اس کی شادی وینکٹ ناتھ کے والد اننت سوری کے ساتھ ہوئی تھی۔ رامانج کا ایک اور مرید اور بھتیجا واُدھول گوتر سے دشرتھی تھا۔ اس کے ہاں ایک لڑکا مسمّی رامانج تھا۔ اور اس رامانج کا لڑکا توڈ پایا وار نادریش یا لوک آریہ یا لوک چاریہ تھا۔ پراشر بھٹّا چاریہ کے بعد ویدانتی مادھو داس جسے ننجیر بھی کہتے تھے۔ اس کا جانشین ہوا۔ مادھو داس کا جانشین نمبلّا یا نمبوری ورداریہ یالو کا چاریہ تھا۔ اس کی دو تصنیفیں تھیں آنڈال اور شری رنگ نایکی اور ایک لڑکا رامانج تھا[3]۔ نمبلا کا دوسرا نام کلی جیت یا کلی ویری تھا۔ دار نادریش نمبلّا یا لوک چاریہ کلاں کا مرید تھا۔ نمبوری وردا کا ایک شاگرد مادھو تھا۔ ورد کا ایک

---

[1] دیکھو پرپنّامرت باب ۲۲۔

[2] گووند آچاریہ کی حیات رامانج دیکھو۔

[3] اس نے دو کتابیں لکھی تھیں (۱) سارارتھ سنگرہ (۲) بھاشیہ تریہ۔ پرپنّامرت ۱۱۹-۳۔

باب ۱۵

لڑکا پدم نابھ تھا۔ جس کا مرید رامانج داس تھا۔ رامانج کے ہاں ایک لڑکا دیوراج تھا۔ جس کے لڑکے کا نام شری شیل ناتھ تھا۔ شری شیل ناتھ کے ایک شاگرد کا نام سومیہ جاما تر منی یا رامیا جاما تار منی تھا۔ اسے ور ور منی یا بتیندر پروَن یا منول مہامنی یا پیریا جیار بھی کہتے تھے۔ اور کہا جاتا ہے۔ کہ وہ کٹور آر تکیا والول پلائی کا پوتا تھا۔ یہ سب لوگ کریش کی سہسر گیتا ویا کھیا سے متاثر تھے۔ نمبوری ور دو آریہ جسے کلی جیت بھی کہتے ہیں دو اور شاگرد اُدک پرتولی کرشن اور کرشن سمبھویہ یا کرشن پاد رکھتا تھا۔ کرشن پاد کا لڑکا لوکا چاریہ کالی جیت اور خود کرشن پاد کا شاگرد تھا کرشن پاد کے دوسرے لڑکے کا نام ابھیرام ورا دھیش تھا۔ ۱۱۱

رامانج کا بہنوئی دیوراج جو واتسیہ گوتر سے تھا۔ اس کا ایک لڑکا ورد وشنو مشر یا واتسیہ ورد تھا۔ وہ کریش کے شاگرد وشنو چت کا شاگرد تھا۔ یہ واتسیہ ورد یا مضامین ویدانت کا ایک بڑا مصنف ہوا ہے۔ کریش کے ایک لڑکے کا نام شری رام پلائی یا ویدویاس بھٹ تھا۔ اس کے لڑکے کا۔ نام وادی ہنسجے تھا جس نے کشما کھوڑشی ستو کو تصنیف کیا ہے۔ وادی ہنسجے کا ایک لڑکا سدرشن بھٹ ہوا ہے۔ جو واتسیہ ورد کا شاگرد اور ورد وشنو کا ہم عصر تھا۔ سدرشن بھٹ شرت پرکاشک کا مشہور مصنف ہوا ہے۔ مشہور اتنا یا چاریہ بھی کالی جیت کے شاگرد پلائی لوکا چاریہ کا شاگرد تھا۔ شری شیل شری نواس یا شری شیل ناتھ اتنا یا چاریہ کا فرزند تھا رامیا جاماتر منی کے کئی مرید تھے مثلاً رامانج[1] پراوستو پرتی وادی بھینکر اتنا یا چاریہ وان ملائی جیار، پیریا جیار، کوئل کنداڈین نن وغیرہ وینکٹ ناتھ کے شاگردوں میں سے

---

[1] بعض مریدوں کے نام گووندا چاریہ کی سوانح رامانج آچاریہ میں سے جمع کئے گئے ہیں۔

باب ۱۵

وو نہایت دقیق گزرے ہیں۔ ایک تو اس کا لڑکا نینار اچاریہ جسے کمار ویدانت دیشک بھی کہتے ہیں۔ یا وردناتھ یا وردگرو جس نے ویدانت پر بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ اور دوسرا برہم تنتر جیاریہ کال داس اور شری رنگا چاریہ غالباً کرشن پادیا کرشن سُوری کے شاگرد تھے۔ جو کالی اجیت یا نبورنی وردآریہ کا شاگرد تھا۔ ابھیرام ورادھیش سومیہ جاماتر منی کے فرزند راماج کا شاگرد تھا۔ شری وشنومت کی پایائی حیثیت مختلف اہم مٹھوں اور مندروں میں ممتاز لوگوں کو سلسلہ وار حاصل رہی اور ویدانت کے بڑے بڑے معلم اور مبلغ پیدا ہو گئے۔ جن میں سے بعض نے اہم کتابیں لکھیں اور بعض صرف زبانی تعلیمات دینے پر ہی مطمین رہے۔ ان میں سے بعض کی تصانیف تو ہم تک پہنچی ہیں اور بعض کی تصانیف کھوئی جا چکی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ وششٹا دویت فلسفہ دائماً جدید سے جدید طرز کے خیالات کی نشوونما کے استمراری وجدان و القا کا چشمہ ثابت نہ ہوا۔ اور اس مسئلے کے ذی فکر اہل منطق و مناظرہ شنکر اور مادھو کی تعلیمات میں یقین رکھنے والے متفکر لوگوں سے صاف طور پر گھٹیا درجے کے ہوئے ہیں۔ رامانجی تعلیمات کی نشوونما کی ساری تاریخ میں ایک بھی ایسا شخص نہیں گزرا۔ جو منطقیانہ ذہانت میں شری ہرش یا جت سکھ یا جے تیر تھ۔ ویاس تیر تھ۔ کے ساتھ لگا کھا سکے۔ وینکٹ ناتھ۔ میگھ نادار ی۔ رامانجاچاریہ جسے وادی ہنس بھی کہا جاتا ہے۔ ان تعلیمات پر ممتاز مصنف گزرے ہیں۔ لیکن ان میں بھی فلسفیانہ تنقید ہمیشہ بلند ترین معیار تک نہیں پہنچی۔ چودھویں۔ پندرھویں اور سولھویں صدیوں میں مذاہب شنکر اور مادھو کے متفکرین کا یہ دستور تھا۔ کہ وہ متھلا اور بنگال کے جدید مدرسۂ منطق کے تصورات کو قبول کرتے ہوئے شدید مناظرانہ تحلیل و تنقید کو رواج دیا کرتے تھے۔ مگر کسی نہ کسی وجہ سے مدرسۂ وشنومت کے اہل فکر نے اس طریقے کو بہت وسیع پیمانے پر استعمال نہیں کیا۔ لیکن پھر بھی مابعد کے زمانوں میں

۱۱۲

فلسفیانہ تصورات کی نشو ونما کا یہی ایک بڑا اصول تھا۔

رامانج کے مذہب کے معلمین کا ذکر کرتے ہوئے گرو پرمپرا میں پرتی وادی بھینکر کا ذکر آیا ہے۔ جو رامیا جاما تر منی کا شاگرد تھا اور واتسیہ گوتر سے تعلق رکھتا تھا۔ پرتی وادی بھینکر شٹھ کوپ یتی کا استاد تھا۔ اس کتاب میں ایک اور رامیا جاما تر منی کا ذکر آتا ہے جو اننتاریہ کا بیٹا۔ پرتی وادی بھینکر کا پوتا اور شری وینکٹیش کا شاگرد تھا۔ اس میں واتسیہ گوتر کے ویدانت گرو کا ذکر بھی موجود ہے جو رامیا جاما تر منی اور وردارہ کا شاگرد تھا، سندر دیشک جو وتسیہ گوتر سے پرتی واد بھینکر کا لڑکا تھا۔ اور اپر یا تمامرت آچاریہ جو شری وینکٹ گرو کا لڑکا اور پرتی وادی بھینکر کا پوتا تھا۔ کا ذکر بھی آیا ہے۔ اس وینکٹا چاریہ کے ایک لڑکے کا نام پرتی واد بھینکر تھا۔ رامیا جاما تر منی کا ایک لڑکا مسمیٰ کرشن دیشک تھا وتسیہ گوتر کا پرشوتماریہ شری وینکٹ آچاریہ کا لڑکا تھا۔ شری کرشن دیشک کا ایک لڑکا مسمیٰ رمیا جاما تر منی تھا۔ جس کا لڑکا کرشن سوری ہوا ہے۔ اننت گرو کے ہاں ایک لڑکا وینکٹ دیشک تھا۔ شری نواس گرو وینکٹاریہ یا ودوانیہ شری نواس کا شاگرد تھا۔ جس کے لڑکے کا نام اننت ریہ تھا۔ اس فہرست کو طوالت دینا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ شری وشنو مت کے ادب و فلسفے کی نشو ونما کے نقطۂ نگاہ سے ایسا کرنا بہت فائدہ نہیں رکھتا۔ یہ امر واقعہ کہ پہلے استادوں کے اسما بڑے احترام کے ساتھ مابعد کے لوگوں تک پہنچے ہیں۔ ان کے درمیان امتیاز کو مشکل بناتا ہے۔ مگر اس مذہب کی تاریخ سولھویں صدی یا سترھویں صدی کے ابتدائی حصے کے بعد کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ کیونکہ بطور عقلی تحریک کے اس کی وقعت ختم ہو چکی تھی۔ آر وار کے زمانے میں وشنو مت کی تحریک زیادہ تر ایشوار کے آگے تفویض ذات اور اس کے ساتھ سرمستی اور مستانہ محبت کی مذہبی تحریک تھی۔ رامانج کے زمانے میں اس تحریک نے کچھ عرصے کے لیے

باب ۵

عقلی صورت اختیار کر لی تھی۔ مگر آہستہ آہستہ یہ پھر مذہبی صورت میں آ گئی یعنی شنکر کی مانند۔ نہ کہ مادھو کی مانند اس مذہب کی تاکید ہمیشہ ویدک عبارتوں کی تفسیر پر رہی ہے اور عقلی اثر کو ہمیشہ اپنشدوں کی عبارتوں اور ان کی تفسیروں کی طرف اثرات کے ماتحت رکھا گیا ہے۔ رامانج کے مذہب میں سب سے بڑے مخالفین شنکر کے مقلدین تھے۔ اور ہم کئی کتب کو ایسے حوالہ جات سے پر پاتے ہیں۔ جن میں شنکر کے مذہب کے مصنفین نے رامانج کے بھاشیہ کے بڑے بڑے امور کو منطقیانہ دلیل کی رو سے یا اپنشدوں کی اصل عبارات کی تفسیر کی بنا پر رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر بد قسمتی سے سوائے چند مابعد کی کم قدر کتب کے رامانج کے خیالات کی فاضلانہ تردید کی کوئی کتاب اب نہیں ملتی۔ رامانج کے مقلدین نے بھی بھاسکر جادو پر کاش۔ مادھو اور شیو لوگوں کی تعلیمات کی خفیف سی تردید کی ہے۔ مگر ان کی مساعی زیادہ تر شنکر کے خلاف تھیں۔

۱۱۳

یہ پہلے ہی مذکور ہو چکا ہے۔ کہ رامانج نے تفسیر برہم سوتر ویدانت سنگرہ ویدانت سار۔ ویدانت دیپ۔ شری مد بھگوت گیتا کی شرح۔ گدیہ تریہ۔ بھگوت آرادھن کرم لکھے ہیں۔ روایتی بیانات کے مطابق رامانج نے ۱۰۱۷ء میں پیدا ہو کر ۱۱۳۷ء میں وفات پائی تھی۔ اس کی زندگی کے سوانحات عظیمہ کی تقریباً صحیح تواریخ حسب ذیل قرار دی گئی ہیں۔ ودیا پرکاش کے پاس تعلیم ۱۰۳۳ء، یامنا کی ملاقات کے لیے شری رنگم میں داخل ہونا ۱۰۴۳ء۔ احکام مقدسہ کو حاصل کرنا ۱۰۴۹ء، کولا کے راجا کی تعذیب کے خوف سے میسور کی طرف بھاگ جانا ۱۰۹۶ء۔ ہوئیسل ولیش میں میسور کے جین راجا بٹی دیو کا تبدیل مذہب ۱۰۹۸ء۔ میلوکوٹ میں مندر کے دیوتا کا ستھاپن۔ ۱۱۰۰ء میلوکوٹ میں قیام ۱۱۱۶ء تک۔ شری رنگم میں واپسی ۱۱۱۸ء۔ انتقال ۱۱۳۷ء۔

ے۔ گووند آچاریہ کی حیات رامانج۔ مذکورہ بالا بیان کے مطابق تعلیم یامنا ۱۰۴۲ء میں

باب ۱۸

اس کا بھتیجا اور مرید دشرتھی۔ اور اس کا شاگرد رشید کریش اس سے پندرہ سولہ سال چھوٹے تھے[1]۔ تفسیر راماننج پر جسے شری بھاشیہ بھی کہتے ہیں۔ سدرشن سوری نے تفسیر لکھی تھی۔ اس کی تصنیف کا نام شرت پرکاشکا ہے۔ اسے شری بھاشیہ کی اہم ترین تفسیر سمجھا جاتا ہے۔

ادبیاتِ رامانج

جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے کہ رامانج کے بھاشیہ پر سب سے بڑی تفسیر شرت پرکاشکا مصنفہ سدرشن سوری ہے۔ شرت پرکاشکا کے لکھے جانے سے پیشتر ایک اور تفسیر شری بھاشیہ ودرتی رامانج کے شاگرد رشید رام مشر ویشنک نے اس کے زیر ہدایت لکھی تھی۔ یہ کتاب ۱۱۴ چھ ابواب پر مشتمل تھی۔ اور عام معنوں میں یہ تفسیر نہیں ہے۔ بلکہ تفسیر رامانج کی خاص محتویات عظیمہ کا مطالعہ ہے۔ یہ رام مشر وہ نہیں جو یامنا کا استاد تھا۔ ویر راگھو داس نے شرت پرکاشکا پر ایک اور تنقید

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ مرا ہوگا۔ جبکہ رامانج پہلے پہل شری رنگم میں آیا تھا۔ مگر گوپی ناتھ راؤ کے خیال میں یہ سانحہ ۱۰۳۸ء میں وقوع پذیر ہوا تھا۔ نیز اس کی رائے میں تعذیب کولا کی تاریخ بھی ۱۰۷۹-۸۰ء ہے۔ جو رامانج کے میسور کی طرف فرار سے مطابقت رکھتی ہوگی اور وہ شری رنگم میں ۱۱۱۷ء کے بعد واپس لوٹا ہوگا جبکہ کولا کے راجا کولوٹنگا کی موت واقع ہوئی تھی۔ اس طرح رامانج کے شری رنگم میں پہلے پہل آنے اور میسور کی طرف بھاگنے کی تواریخ کے متعلق گووندآچاریہ اور گوپی ناتھ راؤ میں اختلاف پایا جاتا ہے گوپی ناتھ کے خیالات زیادہ معتبر معلوم ہوتے ہیں۔

[1] سہسر گیتا بھاشیہ کے علاوہ کریش نے ایک کتاب کریش وجے لکھی ہے۔

باب ۱۵

بنام بھاد پر کاشکا لکھی تھی۔ اس کتاب کے اعتراضات کا جواب سولھویں صدی کے ایک مصنف شٹھ کوپ آچاریہ نے بھاشیہ پر کاشکا دوشانودھار لکھ کر دیا تھا۔ شرت پر کاشکا کی ایک اور تفسیر تولِکا ہے اس کا مصنف واڈھول شری نواسس غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ شرت پر کاشکا کے مضامین کو ایک اور کتاب شرت پر کاشکا سارسنگرہ میں اختصار کے ساتھ بتلایا گیا ہے۔ تفسیر رامانج پر رامانج کے بھانجے واتسیہ وردا نے ایک اور تفسیر تتو سار لکھی ہے۔ اس مفسر کا دوسرا نام دیوراج تھا۔ یہ رامانج کی بہن کملا کا بیٹا اور کرُیش کے مرید شری وشنوچت کا شاگرد تھا۔ اس تتو سار نے ویرراگھوداس کو اس کی تنقید رتن سارنی لکھنے پر آمادہ کیا۔ ویرراگھوداس واڈھول نرسنگھ گرو کا لڑکا اور واڈھول وینکٹا چاریہ کے لڑکے واڈھول وردا گرو کا شاگرد تھا۔ اس نے خود بھی شری بھاشیہ پر ایک تفسیر تات پر یہ دیپکا لکھی تھی۔ ویرراگھوداس غالباً چودھویں صدی کے نصف دیگر اور پندرھویں صدی کے اوائل میں ہوا ہے۔ رامانج کے خیالات کو ایک اور کتاب نیائے مکھ مالکا میں فاضلانہ طور پر اپیائے دیکشت نے جو سولھویں صدی کے وسط میں پیدا ہوا تھا۔ جمع کیا ہے۔ نیز تفسیر رامانج پر مشہور وینکٹ ناتھ[1] اپنی تصنیف تتو ٹیکا میں بحث کی ہے۔ شری بھاشیہ کی ایک اور تفسیر نیائے پر کاشکا مصنفہ میگھ ناداری ہے۔ جو چودھویں صدی کے وینکٹ ناتھ کا ہم عصر تھا[1]۔ ایک مزید تفسیر کا نام مِت پر کاشکا ہے۔ ۱۱۵

ا۔ میگھ ناداری کی بڑی تصنیف نیائے دیومنی پر اس کتاب کے مابعد کے ایک حصے میں مفصل طور پر بحث کی گئی ہے۔ وہ اترے ناتھ کا لڑکا تھا۔ اس کی ماں کا نام ادھور نایکا تھا۔ اس کے تین بھائی تھے۔ ہتیادری ناتھ یا داہ ناد رش، وردا رات اور رام مشر تھے۔ اس وار ناد ریش کو اس دار ناد ریش سے تمیز کرنا ہو گا۔ جو واڈھولا گورو کے بیٹے وشر اتھی کا پوتا تھا۔ میگھ ناوری کی دیگر تصانیف بھاد پر بودھ اور مکشو پایہ سنگرہ ہیں۔

اس کا مصنف پرکال یتی غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ پرکاش یتی کا ایک شاگرد رنگ رامانج تھا جس نے شری بھاشیہ پر اپنی تنقید بصورت مُول بھاو پرکاشکا لکھی ہے۔ ایک شری نواس آچاریہ نے بھی برہم ودیا کومدی میں شری بھاشیہ پر تبصرہ رقم کیا ہے۔ یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ وہ کون سا شری نواس تھا۔ کیونکہ مدرسہ رامانج میں اس نام کے کئی معلم ہو گزرے ہیں۔ وینکٹ ناتھ کے شاگرد کمپ کیش نے بھی شری بھاشیہ پر بحث کی ہے۔ شُدھ ستّو لکشمناچاریہ نے بھی شری بھاشیہ پر ایک کتاب گرو بھاو پرکاشکا لکھی ہے۔ یہ کمپ کیش کی تصنیف گرو تتو پرکاشکا کے سہارے پر مرقوم ہوئی ہے۔ اصل میں یہ کتاب شرت پرکاشکا کی شرح ہے۔ یہ مصنف شدھ ستّو یوگیندر کا لڑکا تھا۔ وہ رامانج کی خالہ کے اس خاندان سے ہے جس سے ویدانت کے اٹھارہ معلمین کا ظہور ہوا ہے۔ وہ سومیہ جاماتر منی کا شاگرد تھا۔ اور غالباً اس نے سولھویں صدی کے آخر میں فروغ پایا تھا۔ گرو بھاو پرکاشکا کی تفسیر گرو بھاو پرکاشکا و یاکھیا کے نام سے لکھی گئی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سُدرشن سوری نے شری بھاشیہ پر ایک اور تفسیر شرتی دیپکا کے نام سے رقم کی ہے۔ شری شیل خاندان سے شری نواس۔ تاتا ریہ اور لکشمی ادیوی کے بیٹے اور انا یاریہ اور کونڈنا شری نواس دیکشت کے شاگرد رشید نے شری بھاشیہ پر ایک اور خلاصہ بنام تتو مارتنڈ لکھا ہے۔ وہ غالباً پندرھویں صدی کے آخر اور سولھویں صدی کے اوائل میں گزرا ہے۔ اس کے دادا کا نام انا گرو تھا۔ اس نے نتو درپن۔ بھید درپن، سدھانت چنتا منی، سارو درپن وِرودھ نِرودھ لکھی ہیں [1]۔ اسے شری شیل شری نواس بھی کہتے ہیں

[1] اس نے ورودھ نرودلا میں مکتی درپن (قلمی مسودہ ص ۸۲) گیان رتن درپن (قلمی مسودہ ص ۸۷) کا حوالہ دیا ہے اور اپنی تصنیف بھید درپن میں (قلمی نسخہ ص ۹۶) میں

باب ۱۸ نیز اس نے مندرجہ ذیل کتب لکھی ہیں۔ جگیا سادرپن، نیائے دیومنی دیپکا[1] اور نیائے دیومنی سنگرہ۔ نیائے دیومنی دیپکا کی نیائے دیومنی کو لیگھ مادا(ی) کی نیائے دیومنی سے تمیز کرنا چاہیے۔ کیونکہ یہ رامانج بھاشیہ کا منظوم خلاصہ نثر میں اس کی شرح کے ساتھ ہے۔ نیائے دیومنی سنگرہ یہ کتاب نثر میں تفسیر رامانج سے متعلق ہے۔ اس کے ابتدائی چار سوتروں میں مخالفین کے اعتراضات کی تردید کی گئی ہے۔ نیائے دیومنی سنگرہ اس نیائے دیومنی سے بہت چھوٹی کتاب ہے۔ جس کا حوالہ بغرض تفصیلات اکثر اوقات دیتا ہے۔ اس میں رامانج کے خلاف اعتراضات کا ذکر معترض کا نام لیے بغیر آتا ہے نیائے دیومنی میں مصنف نے ان امور پر مفصل بحث کی ہے جن کا خلاصہ اس کتاب میں پایا جاتا ہے اسطور پر شری نواس نے تین کتابیں لکھی ہیں نیائے دیومنی، نیائے دیومنی سنگرہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اپنی کتاب گن درپن کا حوالہ دیتا ہے وہ اپنی تصنیف وِرودھ نِرودھ میں اپنی مزید تصانیف ادویت بان کٹھار اور بھید منی (قلمی نسخہ ص ۳۷)۔ بھید درپن (قلمی نسخہ ص ۶۸)۔ سار درپن (قلمی نسخہ ص ۶۶)۔ تتو مارتنڈ (قلمی نسخہ ص ۷۰) کا حوالہ دیتا ہے۔ اس کی تصنیف سار درپن فلسفۂ رامانج کی خاص محتویات کا ذکر کرتی ہے۔ اپنی تصنیف وِرودھ نِرودھ (قلمی نسخہ ص ۳۷) میں وہ اپنے بڑے بھائی کی تصنیف وِرودھ بھنجن اور اپنی تصنیف سِدھانت چنتامنی (قلمی نسخہ ص ۱۲) کا حوالہ دیتا ہے۔ اپنے بھائی کے بارے میں وہ کہتا ہے۔ کہ وِرودھ نِرودھ میں زیادہ تر انہیں دلائل کی دوبارہ ترتیب دی گئی ہے۔ جو وِرودھ بھنجن میں پیش کی گئی ہیں۔ وِرودھ نِرودھ میں ان میں سے بعض کو طوالت دی گئی ہے اور بعض کو مختصر طور پر اور ترتیب جدید میں پیش کیا ہے۔ پس وِرودھ نِرودھ کے متعلق خود اس کا مصنف تسلیم کرتا ہے کہ وہ اس کے برادر کلاں انا یاریہ کی تصنیف وِرودھ بھنجن پر در حقیقت مبنی ہے۔

[1] اس کتاب میں بحث کا عام طریقہ مخالفین کے خیالات کی تردید میں طویل بحث کرتے ہوئے مسئلہ وِششٹادویت کے خاص دلچسپ امور کے متعلق مثبت وچاروں کو بطور نتائج بیان کرتا ہے۔

باب ۱۸ اور نیائے دیوُمنی دیپکا- اپنی تصنیف سدھانت چنتامنی میں شری نواس زیادہ تر اس مسئلے کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ برہم کل جاندار اور بیجان مخلوق کی پیدائش کی علت واحد ہے۔ اس کتاب میں قدم قدم پر وہ شنکر کے مسئلۂ تعطیل برہم کی تردید کرتا ہے۔

مزید براں ویشکاچاریہ نے شری بھاشیہ پر شرح پر یوگ رتن مالا لکھی ہے۔ نارائن منی نے بھاو پردیپکا اور پرشوتم نے سبودھنی شری بھاشیہ پر بطور تفسیر لکھی ہیں۔ یہ مصنف غالباً سترھویں صدی میں گزرے ہیں۔ ویرراگھوداس نے بھی تات پریہ دیپکا میں شری بھاشیہ پر تنقید کی ہے۔ واتسیہ ورد کے تتوسار پر اس کی تنقید رتن سارنی کے تعلق میں اس کا نام مذکور ہو چکا ہے۔ شری بھاشیہ کی تفسیرات کے طور پر شری نواس تاتاچاریہ نے لگھو پردیپکا' شری وتسانک شری نواس نے شری بھاشیہ سار ارتھ اور شٹھ کوپ نے برہم سوتر ارتھ سنگرہ لکھی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ ان مصنفوں نے سولھویں صدی کے آخری حصے میں فروغ پایا تھا۔ شری وتسانک شری نواس کی تصنیف کا خلاصہ رنگاچاریہ نے شری وتس سدھانت سار کی صورت میں کیا ہے۔ سترھویں صدی کے وسط میں اَپیا دیکشت نے برہم سوتر پر شرح نیائے نکھ مارکا کے نام سے لکھ کر رامانج کے خیالات کی خاص توجہ کے ساتھ پیروی کی ہے۔ رنگا رامانج نے بھی برہم سوتر پر ایک ۱۱۷ تفسیر شار یرک شاستر ارتھ دیپکا کی صورت میں رامانج کی تعبیرات کے عین مطابق لکھی ہے۔ شری بھاشیہ کی اس کی تفسیر مول بھاو پردیپکا کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ نیز اس نے وینکٹ ناتھ کی تصنیف نیائے سدھانجن کی ایک تفسیر نیائے سدھانجن ویاکھیا کے نام سے لکھی ہے۔ وہ پرکال یتی کا شاگرد تھا۔ اور غالباً سولھویں صدی میں گزرا ہے۔ اس نے تین اور کتابیں لکھی تھیں۔ وِشئے واکیہ دیپکا۔ چھاندوگیہ اپنشد بھاشیہ اور رامانج سدھانت سار۔ رامانج داس

باب۱۵

جسے مہا چاریہ بھی کہتے ہیں۔ غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ وہ واد ھولا شری نواس کا شاگرد تھا۔ ضروری ہے۔ کہ یہ واد ھولا شری نواس جو ادھیکرن سار ارتھ دیپکا کا مصنف ہے۔ اس شری نواس داس سے پہلے ہوا ہوگا جو تیندرمت دیپکا کا مصنف ہے اور جو مہا چاریہ کا شاگرد تھا۔ مہا چاریہ نے ایک کتاب پاراشریہ وِجے لکھی ہے۔ جو رامانج ویدانت کا ایک مقالہ ہے۔ اس نے شری بھاشیہ پر ایک اور کتاب برہم سوتر بھاشیہ اُپنیاس لکھی ہے۔ مہا چاریہ کی دیگر تصانیف یہ ہیں برہم ودیاوِجے۔ ویدانت وِجے۔ بھاشیہ تریہ میمانسا۔ رامانج چرت چلوک اشٹادشس ادھیارتھ نربنے اور چنڈا مارُت جو وینکٹ ناتھ کی شت دُوشنی کی تفسیر ہے۔ اسے رامانجا چاریہ سے جسے وادی ہنسامبو واہ بھی کہتے ہیں اور جو وینکٹ ناتھ کا چچا تھا۔ تمیز کرنا چاہیے۔

ایک اور کتاب شری بھاشیہ وارتک ہے۔ جو مذکورۃ الصدر اکثر غیر مطبوعہ کتب کے مقابلے میں طبع ہو چکی ہے۔ یہ کتاب منظوم ہے مگر مصنف نے اپنا نام نہیں بتلایا۔ سینا ناتھ یا بھگوت سیناپتی مشر نے جو مابعد میں گزرا ہے کا۔ ایک کتاب شاریرک نیائے کلاپ لکھی ہے وِجیندر بھکشو نے شاریرک میمانسا ورتی لکھی ہے اور رگھو ناتھاریہ شاریرک شاستر سنگتی سار کا مصنف ہوا ہے۔ سندر راج ویشک نے جو سولھویں صدی کا ایک مصنف تھا۔ شری بھاشیہ پر سیدھی سادی تفسیر برہم سوتر بھاشیہ ویاکھیا لکھی ہے۔ وینکٹ آچاریہ جو غالباً سولھویں صدی میں گزرا ہے۔ نظم میں ایک کتاب پر برہم سوتر بھاشیہ پورب پکش سنگرہ کاریکا لکھی ہے۔ یہ وینکٹ آچاریہ پرتی وادی بھیکشری کے نام سے بھی مشہور تھا۔ نیز اُس نے آچاریہ پنچ شت کو بھی منظوم کیا ہے۔ چمپ کیش نے جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے۔ شری بھاشیہ پر ایک تفسیر شری بھاشیہ ویاکھیا لکھی ہے۔ وینکٹ ناتھ آچاریہ نے ایک کتاب شری بھاشیہ سار لکھی ہے۔ شری ونِسانک شری نواس آچاریہ نے شری بھاشیہ سار ارتھ سنگرہ کو

تصنیف کیا ہے۔ شری رنگاچاریہ نے شری بھاشیہ سدھانت سار اور شری لواس آچاریہ نے شری بھاشیہ اپنیاس لکھے ہیں۔ دو اور تفسیرات ہیں۔ برہم سوتر بھاشیہ سنگرہ وورن اعد برہم سوتر بھاشیارمبھ پرلویین سمرتھن مگر قلمی نسخوں میں ان کے مصنفوں کے نام نہیں ملتے۔ تیرھویں صدی کے وینکٹ ناتھ نے ادھیکرن ساراولی اور منگاچاریہ شری لواس نے ادھیکرن سارارتھ دیپکا کو تصنیف کیا ہے۔ ورداریہ یا ورد ناتھ ولد وینکٹ ناتھ نے ادھیکرن ساراولی کی ایک تفسیر ادھیکرن چنتامنی کے نام سے لکھی ہے۔ اس قسم کے مضامین پر ایک اور کتاب ادھیکرن یکتی ولاس ہے۔ لیکن اگرچہ مصنف شری لواس کی مدح و ستائش کرتا ہے مگر اپنا نام نہیں بتلاتا اور اس لیے یہ جاننا مشکل ہے۔ کہ وہ کون ساشری لواس تھا۔ جگناتھ یتی نے رامانج بھاشیہ کے مطابق برہم سوتر کی تفسیر لکھی ہے اور اس کا نام برہم سوتر دیپکا ہے۔ اس طرح دیکھا جاتا ہے۔ کہ رامانج بھاشیہ نے کئی علما اور مفکرین کو ایک روحانی تحریک دی تھی۔ اور اس کی بنا پر عظیم ادبیات کا ظہور ہوا مگر یہ بات افسوس کے ساتھ کہنی پڑتی ہے۔ کہ رامانج بھاشیہ پر یہ وسیع ادبیاتِ مبصرانہ کوئی فلسفیانہ اہمیت نہیں رکھیں۔ رامانج کے ویدانت سنگرہ پر چودھویں صدی کے سدرشن سوری نے تفسیر بنام تات پریہ دیپکا لکھی ہے وہ واگ وجے یا وشوجے کا لڑکا اور واتسیہ ورد کا شاگرد تھا۔ رامانج بھاشیہ پر تبصرے کے علاوہ جس کا ذکر پیشتر ہوچکا ہے۔ اس نے ایک کتاب سندھیا وندن بھاشیہ لکھی ہے رامانج کی ویدانت۔ دیپ (برہم سوتر کی ایک مختصر تفسیر) پر سولھویں صدی میں اہوبل رنگ ناتھ یتی نے تبصرہ کیا ہے۔ رامانج کی تصنیف گدیہ تریہ پر وینکٹ ناتھ نے تنقید لکھی ہے اور سدرشناچاریہ نے اس کی شرح حوالۂ قلم کی ہے۔ مابعد کے ایک مصنف کرشن پد نے بھی ایک اور تفسیر لکھی ہے۔ رامانج کی تفسیر گیتا پر وینکٹ ناتھ نے

۱۱۸

باب۲۱

تفسیر لکھی ہے۔ ویدانت سار برہم سوتر پر رامانج کی مختصر تفسیر شری بھاشیہ پر مبنی ہے۔

رامانجا چاریہ جسے وادی ہنسا مبوواہ چاریہ بھی کہتے ہیں۔ اتریے گوتر سے پدم ناتھ کا لڑکا اور وینکٹ ناتھ کا ماموں تھا۔ تیرھویں یا چودھویں صدی میں گزرا ہے۔ اس نے ایک اہم کتاب نیہ کلیش یا نیائے کلیش جس کا پہلے بھی ذکر آچکا ہے۔ لکھی ہے۔ نیز اس نے ودیہ سوری پربھاو دیپکا۔ سر ودرشن شرومنی اور موکش سدھی[1] لکھی تھیں۔ جن کا حوالہ وہ خود ہی نیائے کلیش میں پیش کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوگا۔ کہ نیائے کلیش وششٹا دویت کے مذہب کے سب سے پہلے مقالاتِ منطق و وجودیات میں سے ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں۔ کہ اس کے علاوہ اور مقالات بھی ہیں (۱۱۹) جو اسی زمانے میں اور رامانج سے بھی پہلے لکھے گئے تھے۔ چنانچہ نتھومنی نے نیائے تتو لکھ کر گوتم کے منطقی تصورات کی تردید کی اور منطق کے ایک نظامِ جدید کی بنا ڈالی۔ وشنو چت نے جو رامانج سے چھوٹا اور اس کا ہم عصر تھا دو کتابیں لکھیں پرمیہ سنگرہ اور سنگتی مالا۔ ورد وشنو مشر نے جس نے غالباً بارھویں صدی کے نیم موخر یا تیرھویں صدی کے اوائل میں فروغ پایا تھا' مان یاتھا تمیہ نرنے لکھی تھی ورد نارائن بھٹارک نے جو وینکٹ ناتھ سے پیشتر گزرا ہے۔ پرگیا پری تران لکھی[2]۔ پراشر بھٹارک نے بھی۔ جو غالباً تیرھویں صدی میں گزرا ہے۔ تتو رتناکر تصنیف کی[3]۔ وینکٹ ناتھ نے ان تمام کتب کا حوالہ اپنی تصنیف نیائے پری شدھی میں دیا ہے۔ مگر مصنف ہذا کو ان کے قلمی مسودے نہیں مل سکے۔ وانتیہ وادی کی تصانیف کا ذکر ایک الگ فصل میں آیا ہے۔

---

[1] میں موکش سدھی کا قلمی نسخہ حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا۔ اور جہاں تک میرا خیال ہے۔ یہ کتاب تلف ہو چکی ہے۔

[2] کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک کتاب نیائے سدرشن بھی لکھی تھی جس کا ذکر تتو مکتا کلاپ (میسور ۱۹۳۳) میں آتا ہے۔

[3] اس نے ایک اور کتاب بھگوت گن درپن بھی لکھی ہے۔

باب ۱۷

وینکٹ ناتھ جسے ویدانت دیشک۔ ویدانت آچاریہ اور کوی تارک سنگھ
بھی کہتے ہیں۔ مذہب وششٹا دویت کے اعلیٰ ترین افراد میں سے تھا۔ وہ کانجی
ورم میں ٹپل کے مقام پر ۱۲۶۸ء میں پیدا ہوا تھا۔ اس کے باپ کا نام اننت سوری
اور اس کا دادا پنڈری کاکش تھا۔ وہ وشنو متر گوتر سے تعلق رکھتا تھا۔ اور اس
کی ماں توتارمبا اُس آترے رامانج کی بہن تھی جسے وادی کلہنشا بووا اچاریہ بھی
کہتے ہیں۔ اس نے اپنے ماموں آترے رامانج کے پاس تعلیم پائی تھی۔ اور
کہا جاتا ہے کہ جب وہ ابھی پانچ برس کا تھا۔ وہ اس کے ساتھ واتسیہ ورداچاریہ
کے پاس گیا تھا۔ روایت یہاں تک بیان کرتی ہے۔ کہ اس ابتدائی عمر میں بھی
اس کے اندر اس قدر قبل از وقت شعور پایا گیا۔ کہ واتسیہ وردنے پیشین گوئی
کردی۔ کہ وہ کبھی مذہب وششٹا دویت کی استواری کا ایک عظیم رکن ہوگا اور
فلسفے کے تمام نظاماتِ باطلہ کو رد کر دے گا۔[۱] ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس نے
خود ورداچاریہ کے پاس بھی تعلیم پائی تھی۔ اور یہ کہا جاتا ہے۔ کہ وہ انچھا برتی
سے گذارہ کرتا تھا یعنی گلیوں میں بھیک مانگتا تھا۔ اور اس نے ساری عمر فلسفیانہ
اور مذہبی کتب لکھنے میں صرف کی۔ وہ سنکلپ سوریہ اُدے میں کہتا ہے۔ کہ جب وہ
یہ کتاب تحریر کر رہا تھا۔ اس وقت تک وہ شری بھاشیہ کا مطالعہ تیرہ بار کر چکا
تھا۔ جب وہ کانجی اور شری رنگم میں رہتا تھا۔ تب اسے مختلف اور باہم مخالف
فرقوں کے درمیان کام کرنا پڑتا تھا۔ اور پلائی لوکاچاریہ نے جو عمر میں اس سے
بہت بڑا اور تینگلائی مذہب کا جس کے خلاف وینکٹ ناتھ لڑتا رہا۔ حامی تھا۔
اس کی تعریف میں ایک نظم لکھی تھی۔ اہل ادب اس بات میں عام طور پر متفق الرائے
ہیں کہ وینکٹ ناتھ نے ۱۳۶۹ء میں وفات پائی تھی۔ اگرچہ بعض اس کی موت کو
۱۳۷۱ء کا واقعہ بھی بتلاتے ہیں۔ اس نے طویل عمر پائی اور اپنے وقت کا بہت سا
حصہ شمالی علاقوں مثلاً وجیانگر۔ متھرا۔ برندابن۔ ایودھیا۔ پوری کی یاترا میں صرف کیا۔

۱۲۰

[۱] کہا جاتا ہے۔ کہ اسے ورداچاریہ نے سعادت عطا کرتے ہوئے کہا کہ وہ بھگوان کی گھنٹی کا اوتار ہے
ہند کے وشنو مصلحین از ڈی راج گوپالا چاریہ۔

وینکٹ ناتھ اور رودیارنیہ کی دوستی کی روایت صحیح یا غلط ہو سکتی ہے۔ مگر ہم اتنا جانتے ہیں۔ کہ رودیارینہ نے تتو مکتا کلاپ کو پڑھا تھا۔ جیسا کہ وہ سرو درشن سنگرہ میں وشسٹا دویت کے بیان میں اس میں سے حوالجات پیش کرتا ہے۔ جب وینکٹ ناتھ متوسط عمر کا تھا۔ سدرشن سوری مصنف شرت پرکاشکا بوڑھا ہو چکا تھا۔ کہتے ہیں۔ کہ اس نے وینکٹ ناتھ کو شری رنگم بلا کر شری بھاشیہ کی اپنی تفسیر اس غرض سے اس کے حوالے کر دی۔ کہ وہ زیادہ تر اشاعت حاصل کر سکے۔ وینکٹ ناتھ نے خود شری بھاشیہ کی تفسیر تتو ٹیکا کے نام سے لکھی ہے۔ اگرچہ وہ مشفقانہ اور زاہدانہ مزاج رکھتا تھا۔ لیکن اس کے دشمن بہت تھے۔ جو اسے بے شمار طریقوں سے ڈرانے اور ذلیل کرنے میں کوشاں رہتے تھے۔ خدا کے روبرو تفویض ذات (پرپتی) کی ماہیت کے متعلق ان ایام کے شری وشنو کے فضلا کی تصانیف میں بڑا اختلاف نمودار ہو گیا تھا۔ اور اگرچہ دو بالکل ہی مختلف فرقے پیدا ہو گئے تھے۔ جو پرپتی کی ماہیت کے مختلف معنی لیتے تھے لیکن اختلافات خفیف اور رسمی نوعیت کے تھے مثلاً ماتھے پر نشانات وغیرہ۔ ان دو فرقوں میں وڑکلائی کا پیشوا وینکٹ ناتھ تھا اور تینگلائی کا پیشوا پلائی لوکا چاریہ تھا۔ بعد میں سومیہ جاماترمنی تینگلائی فرقے کا مسلمہ پیشوا ہو گیا۔ اور اگرچہ یہ پیشوا ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردانہ جذبات رکھتے تھے۔ لیکن ان کے مقلدین اپنے خیالات میں ان چھوٹے چھوٹے اختلافات کو بہت بڑے جان کر ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ لڑتے جھگڑتے رہتے تھے۔ اور یہ امر سب کو معلوم ہے کہ اب بھی ان فرقوں کے درمیان جھگڑے دیکھے جاتے ہیں۔

وینکٹ ناتھ کے حین حیات میں ہی ملک کافور نے جو علاؤ الدین کا جرنیل تھا ۱۳۱۰ء میں حملہ کیا۔ اس نے ورنگل اور دوار سمدر کے علاقوں کو آسانی کے ساتھ فتح کر کے انتہائی جنوب کا رخ کرتے ہوئے ہر جگہ تباہی اور غارت گری پھیلا دی تھی۔ ۱۳۲۶ء میں مسلمانوں نے شری رنگم پر حملہ کر کے مندر اور شہر کو لوٹ لیا تقریباً ۱۳۵۱ء میں راجا بکا اول نے ہندو راجیہ قائم کیا تھا۔ جب مسلمانوں نے شری رنگم کے مندر کو لوٹا۔ تب اس مندر کے پجاری رنگ ناتھ

باب ۵

دیوتا کی مورتی کو لیکر مدورا کی طرف بھاگ گئے تھے۔ جس کی ستھاپنا (قائم کرنا) تر بیتی میں کی گئی۔ اور وہاں اس کی پوجا شروع ہو گئی۔ بک کے لڑکے کمپن نے جنوبی علاقے فتح کرنا شروع کیا اور بالآخر اُس کا جرنیل گوپن رنگ ناتھ کو پھر شری رنگم میں لانے میں کامیاب ہو گیا۔ اس واقعے کو وینکٹ ناتھ نے منظوم کر کے ابدی بنا دیا ہے۔ یہ نظم اس وقت بھی شری رنگم کی دیواروں پر لکھی ہوئی موجود ہے۔ اور بعض اہل سند کا یہ بھی خیال ہے۔ کہ یہ نظم خود اس نے نہیں لکھی تھی۔ صرف اس کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ یہ روایت ایک تامل کتاب کوئی لوئوگو میں درج ہے۔ نیز یہ پندرھویں صدی کی وڑکلائی گرو پرمپرا میں بھی پائی جاتی ہے۔ شری رنگم کے قتلِ عام کے وقت وینکٹ ناتھ نے خود کو مردہ لاشوں کے درمیان چھپا لیا تھا۔ اور بعد میں میسور کی طرف بھاگ گیا۔ وہاں کچھ سال رہ کر کوئمبتور میں ایک کتاب ابھیتی ستو لکھی۔ جس میں اس نے مسلمانی حملوں اور شری رنگم کی حالتِ زار کو بیان کیا ہے۔ اور جب اس نے گوپن کی کوششوں کی بدولت رنگ ناتھ کے شری رنگم پہنچ جانے کی خبر پائی۔ تو وہاں پہنچ کر اس جرنیل کی قابل ستائش مساعی پر کتاب لکھی تھی۔[۱]

وینکٹ ناتھ مختلف موضوعات پر ثمر خیز مصنف ہونے کے علاوہ ایک قابل شاعر بھی تھا شاعری میں اس کی اہم تصانیف یادوا بھیودے ہنس سندیش سبھاشت نیوی اور سنکلپ سوریہ اُدَے ہے جو کہ دس باب کا ایک تمثالی ڈراما ہے ہیں۔ یادوا بھیودے میں کرشن کی زندگی کو بیان کیا ہے۔ اس کی تفسیر اپیا دیکشت ایسے فاضل شخص نے کی ہے۔ سبھاشت نیوی ایک ناصحانہ نظم ہے جس کی شرح شری شیل گوتر والے وینکٹ ناتھ کے بیٹے شری نواس سوری نے

---

[۱] یہ نظم ایپی گرافیکا انڈیکا کی جلد ششم صفحہ ۳۳۰ پر درج ہے۔ اس واقعے کا ذکر دوڈا چاریہ کی تصنیف ویدانت دیشک ویبھو پرکاشکا اور پتیندر پروؤں میں موجود ہے۔ دیبھو پرکاشکا کی رو سے وینکٹ ناتھ سنہ ۱۲۶۹ء میں ہو کر سنہ ۱۳۶۹ء میں مرگیا۔ گوپن کی بدولت شری رنگ ناتھ کا دوبارہ ستھاپن سنہ ۱۳۷۱ء میں ہوا۔

لکھی ہے۔ غالباً وہ پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی ایک اور نظم ہنس سندیش ہے۔ وہ اپنی تصنیف سنکلپ سوریہ اُدے میں پربودھ چندر اُدے کے نمونے پر انتہائی کمال حاصل کرنے میں انسانی روح کی مشکلات اور تکالیف ناٹکی طرز میں بیان کرتا ہے۔ اس نے ہیہ گریو ستوتر۔ دیو نایک پنچا شت۔ پادکا سہسر نام کی مانند تقریباً بتیس نظمیں لکھی ہیں۔ نیز اس نے عبادت اور رسوم کے متعلق بھی یہ مختصر نغمات لکھے ہیں۔ یگیو پویت پرتشٹھا۔ آرادھن کرم۔ ہری دین تلک وشیو دیوکارِکا، شری پنچ راتر رکشا، سچرتر رکشا اور نکشیپ رکشا۔ نیز اس نے مختلف ذریعوں سے مسئلہ پرپتی کے متعلق نظوم کو فراہم کر کے ایک کتاب نیاس وِنشتی اور اس پر مبنی ایک اور کتاب نیاس تلک لکھی جس پر اس کے بیٹے نے نیاس تلک ویاکھیا کے نام سے تفسیر لکھی ہے۔ اِسی جلد میں پنچ راتر کے باب میں اس کی تصنیف پنچ تنتر رکشا پر مناسب بحث کی جا چکی ہے۔ اس نے ایک کتاب نِسلیپارتھ سار لکھی ہے۔ دو کتابیں علم الادویات پر رس بھوما مرت اور ورکش بھوما مرت لکھی ہیں۔ پرانک جغرافیہ کے مضمون پر ایک اور کتاب بھوگول نِرنے رقم کی ہے۔ ان کے علاوہ ایک فلسفیانہ منظوم کتاب تتو مکتا کلاپ تصنیف کر کے اس پر خود ہی سرو ارتھ سدھی کے نام سے تفسیر بھی لکھ دی۔ جس کے بارے میں وینکٹ ناتھ کے حصۂ خاص میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے۔ اس کتاب پر دو تفسیرات موجود ہیں آنند داینی یا آنند ولری (بعض قلمی نسخوں میں) یا نرسنگھ راجیا اور بھاو پرکاش۔ موخر الذکر کتاب شارحانہ صفت کی ہے آنند داینی کے مصنف واتسیہ نرسنگھ دیو جو نرسنگھ سوری اور توتارمبا کا لڑکا تھا اور دیوراج سوری ہوئے ہیں۔ نرسنگھ دیو کا نانا کوشِک شری بھاشیہ شری نواس تھا اور اس کا استاد بھی۔ اس کا ایک اور معلم اپتیا چاریہ تھا۔ یہ دیوراج سوری غالباً وِمب تتو پرکاشکا اور چرم اپائے تات پریہ کا مصنف ہوا ہے۔ نرسنگھ دیو کی دیگر تصانیف پر اتتو دیپکا، بھید دھکار نیکار، منی سار دِھکار۔ سدھانت نِرنے۔ وینکٹ ناتھ کی نکشیپ رکشا پر تفسیر بنام نرسنگھ راجیا اور شت دوشنی کی ایک شرح ہیں۔ یہ نرسنگھ دیو غالباً سولھویں صدی میں گزرا ہے۔ وہ تفسیر جسے

بھاوپرکاش کہا جاتا ہے۔ نیائے رتنگیش نے لکھی تھی ۔ وہ خود کو کالی جیت کا شاگرد
تبلاتا ہے۔ مگر لازمی طور پر یہ کالی جیت لو کاچاریہ سے ضرور مختلف شخص ہو گا ۔
کیونکہ بھاوپرکاشکا آنندوایی کا حوالہ دینے کی وجہ سے اس سے بعد کی ہے ۔
یہ بالضرور سولھویں صدی کے اخیر یا سترھویں صدی کے شروع میں مرقوم
ہوئی ہو گی ۔

وینکٹ ناتھ نے ایک کتاب نیائے پری شدھی بھی لکھی ہے ۔ یہ وششٹا
دویت مذہب کی ایک جامع منطقیانہ کتاب ہے ۔ اس پر شری نواس داس
نے تنقید کی ہے ۔ شری نواس داس وینکٹ ناتھ کے شاگرد دیوراجاچاریہ کا
لڑکا تھا ۔ ہو سکتا ہے ۔ کہ وہ آنندوایی کے مصنف نرسنگھ دیو کا چچا اور استاد
ہو ۔ اس کی تفسیر کا نام نیائے سار ہے ۔ نیائے پری شدھی پر دو اور تفسیرات
لکھی گئی تھیں ۔ ایک نو اہبو ولا کے مرید ششٹھ کوپ یتی کی تصنیف نکاشش اور
دوسری نیائے پری شدھی ویاکھیا مصنفہ کرشنا تاتاچاریہ ۔

وینکٹ ناتھ نے ایک کتاب نیائے شدھا نجن نیائے پری شدھی کے
تتمے کے طور پر لکھی ہے اس کے مضامین کا ذکر وینکٹ ناتھ پر ایک جداگانہ باب
میں موجود ہے ۔ اس نے ایک اور کتاب پرمت بھنگ لکھی ہے ۔ اس کے علاوہ
ایک اور کتاب مناظرہ شت دوشنی تصنیف کی ہے ۔ اس کتاب کا نام ظاہر کرتا
ہے ۔ کہ اس میں ایک صد تردیدات موجود ہوں گی ۔ مگر اس کی موجودہ مطبوعہ
صورت میں صرف چالیس تردیدات پائی جاتی ہیں ۔ سب سے بڑھ کر مشہور
تفسیر جو وادھولا شری نواس کے شاگرد رامانج داس نے لکھی ہے ۔ چنڈ مارت
ہے ۔ تمام وہ اہم مناظرات جو مدرسۂ شنکر کے خلاف اس میں پائے جاتے ہیں ۔
ایک جداگانہ باب میں بیان کئے گئے ہیں ۔ اس کی ایک اور تفسیر نرسنگھ راج
نے لکھی ہے ۔ اسے چنڈ مارت بھی کہتے ہیں ۔ ایک اور تفسیر سہسر کرنی مصنفہ
شری نواس آچار یہ بھی پائی جاتی ہے ۔

وینکٹ ناتھ نے شری بھاشیہ کی تفسیر تتوٹیکا کے علاوہ شری بھاشیہ
کے مضامین کا خلاصہ ایک کتاب ادھیکرن سار اولی میں بیان کیا ہے ۔ اس کے متعلق

باب۱۵

اس کے لڑکے کمار ویدانتا چاریہ وردناتھ نے ایک کتاب ادھیکرن سارادولی دیاکھیا یا ادھیکرن چنتامنی لکھی ہے۔ نیز اس نے دو رسالے جگیہ سمرتھن اور ادھیکرن درپن لکھے ہیں۔ ایک تفسیر ایش اپنشد کی اور ایک یامنا کے گیتارتھ سنگرہ پر گیتارتھ سنگرہ رکشا کے نام سے لکھی ہیں۔ ایک اور تفسیر رامانج کے گیتا بھاشیہ کی تات پریہ چندریکا کے نام سے لکھی ہے۔ نیز اس نے رامانج کی تصنیف گدیہ تریہ پر تنقید لکھی ہے۔ اس کا نام تات پریہ دیپکا ہے۔ اس نے یامنا کی چتہ شلوکی اور ستوتر رتنا کر کی تفسیرات بھاشیہ رکشا کے نام سے لکھی ہیں۔ مزید براں اس نے منی پرو ال کے نمونے پر بتیس منظوم کتابیں لکھی ہیں جن میں سے بعض کا ترجمہ سنسکرت میں ہو چکا ہے۔ ان کتب کے نام سمپردا اے پری شدھی، تتو پدوی، رہسیہ پدوی، تتو نو نیتم، بھاشیہ نوانیتم، تتو ماترکا، بھاشیہ ماترکا، تتو سندیش، رہسیہ سندیش وورن، تتو رتناولی، تتو رتناولی سنگرہ، بھاشیہ رتناولی، رہسیہ رتناولی ہردیہ، تتو تریہ چلوک، رہسیہ تریہ چلوک، سار دیپ، رہسیہ تریہ سار، سار سار، ابھے پردان سار، تتو شکھامنی، رہسیہ شکھامنی، انجلی ویبھو، پردھانا تتک، اپکار سنگرہ۔ سار سنگرہ، وِردھ ہری ہار، منی واہن بھوگ، مدھر کوی ہردیہ، پرم پاد سوپان، پرمت بھنگ، ہستی گری ماہاتمیہ، دراوڈ اپنشد سار، دراوڈ اپنشد تات پریاولی اور نگم پرمیل ہیں۔ موخر الذکر ہر سہ کتب آروادوں کی تعلیمات کا خلاصہ پیش کرتے ہیں جو تامل زبان میں جو بیس نظموں کا مصنف گزرا ہے[1]۔

۱۲۴

نیز وینکٹ ناتھ نے ایک رسالہ وادی تریہ کھنڈن لکھا تھا جس میں اس نے شنکر یادو پرکاش اور بھاسکر کے خیالات کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ شنکر کے خلاف سب سے زیادہ دلائل پیش کی گئی ہیں۔ جبکہ یادو پرکاش اور بھاسکر کے متعلق بہت نرمی کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ اس نے میمانسا پر بھی دو کتابیں

---

[1] ان تامل کتب کی فہرست مصنف نے تتو ٹکا کلاپ مطبوعہ میسور کی تمہید سے تیار کی ہے۔ یہ کتب مصنف حاضر کو دستیاب نہیں ہو سکیں۔

باب ۳۱

میمانسا پادُکا اور سیشوَر میمانسا لکھی ہیں موخرالذکر کتاب میں وینکٹ ناتھ جیمنی کے میمانسا سوتر کی تفسیر شابر سوامی سے مختلف طور پر کی ہے۔ اس کی یہی بڑی کوشش تھی۔ کہ میمانسا سوتر کی توضیح اس طرح پر کی جائے۔ کہ یہ برہم سوتر کے ساتھ تصادم رکھنے کی بجائے تعلیمات برہم سوتر کا تعریفی تتمہ شمار ہو۔ چنانچہ وہ جیمنی کے پہلے سوتر کی توضیح کرتے وقت کہتا ہے۔ کہ ویدوں کے مطالعے کا فرمان صرف ویدوں کو پڑھنے پر ہی پورا ہو جاتا ہے۔ اس فرمان میں اصل عبارات کے معانی کی کھوج اور میمانسا کے مطالعے کا ذکر ہی موجود نہیں۔ یہ بات اصل عبارات کے معانی اور استعمالات کی قدرتی خواہش سے حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لئے میمانسا کا مطالعہ برہمچاری کے آخری غسل کے بعد بھی شروع کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح ایک برہمچاری اپنے گرو کے گھر میں بطور برہمچاری لازمی تعلیمات حاصل کرنے کے بعد بھی میمانسا کا مطالعہ جاری رکھنے کے لئے ٹھہر سکتا ہے لیکن ایسا کرنا اس کا لازمی فرض نہیں ہے۔ اس کے بعد دھرم کی ماہیت بیان کرتا ہوا وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ دھرم وہی ہے جو ہماری بھلائی کا موجب اور احکامات کے مطابق ہو۔ اور اگرچہ دھرم کے لفظ کو لوگ دوسرے معنوں میں بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ مگر اس کے مذکورۂ بالا مسلمہ معنوں میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ سمرتی۔ پرانوں۔ پنچ راتر۔ برہم سوتر وغیرہ کے احکام ہی دھرم ہیں۔ کیونکہ یہ اپنے اصلی چشمہ وید پر مبنی ہیں۔ ماہیت دھرم کی صحت کا فیصلہ ویدوں کے متن کے سوا اور کسی ثبوت سے نہیں ہو سکتا۔ تمام مشکوک اور متنازع فیہ امور میں میمانسا سوتر کے معنی اس طرح پر لینے واجب ہیں کہ جیمنی کے گرو بادرائن کے خیالات کے مخالف نہ ہوں۔

۱۲۵

وینکٹ ناتھ کا لڑکا بھی ویدانت کا بہت بڑا مصنف ہوا ہے۔ وہ کمار ویدانتا چاریہ یا وردا ریہ یا وردناتھ یا ورد دیشکا چاریہ یا وردراج سوری یا وردنائک سوری یا ورد گرو کہلاتا تھا۔ اس نے ایک کتاب تتو تریہ چلوک سنگرہ سنسکرت نثر میں لکھی ہے۔ جس میں وہ وینکٹ ناتھ کی تالیف تتو تریہ چلوک کے مضامین کا خلاصہ بتلاتا ہے۔ روح مادہ اور خدا کے متعلق شری وشنو مت کے

باب ۹

بنیادی عقاید بیان کرتا ہے[1]۔ اس کی دوسری تصانیف کے نام وبوہارک تیتو کھنڈن، پرتی کارکا، رہسیہ تریہ جلوک، چرم گرو دبہنر نے بھل بھیڈ کھنڈن، آرادھن سنگرہ، ادہیکرن چنتامنی، بناس تلک دیا کھیا، رہسیہ تریہ سار سنگرہ ہیں۔ درواریہ چودھویں صدی کے اخیر یا پندرھویں صدی کے اوائل تک زندہ رہا۔

میگھ ناداری غالباً بارھویں صدی اور تیرھویں صدی کے آغاز میں گزرا ہے۔ اس کا اپنے بڑے بھائی اور رامانج کے شاگرد رام مشر کے ساتھ گہرا تعلق تھا۔ اس نے نیائے پرکاشکا جو شری بھاشیہ کی تفسیر ہے۔ بھاو پر بودھ۔ مکشو پائے سنگرہ اور نیائے دیومنی تصنیف کی ہیں۔ آخرالذکر کتاب شری وشنومت پر نہایت ہی فاضلانہ کتب میں سے ہے۔ اس کے بڑے بڑے مضامین کا ذکر ایک جداگانہ باب میں کیا گیا ہے۔ وہ آترے ناتھ اور ادھورنا یکا کا لڑکا تھا۔ اس کے تین بھائی تھے۔ ہستیا دری ناتھ درورات اور رام مشر۔

رامانج داس یا مہاچاریہ نے برہم سوتر بھاشیہ اپنیاس جو شری بھاشیہ کی تفسیر ہے لکھی تھی۔ نیز اس نے اپنی ایک تصنیف پاراشریہ میں یہ دکھلانے کی کوشش کی ہے کہ شنکر۔ مادھو اور دوسروں کی تفسیریں بادرائن کے سوتروں کے مطابق نہیں ہیں۔ اس کا کچھ بیان اس کتاب کی جلد چہارم میں دیا جائے گا نیز اس نے رامانج چرت چلوک۔ رہسیہ تریہ میمانسا بھاشیہ اور چنڈ مارت جو کہ ونیکٹ کی شت دوشنی پر فاضلانہ تفسیر ہے لکھی ہیں بسدرشن گرو نے اپنی تصنیف ویدانت وجے کی ایک تفسیر منگل دیپیکا لکھی ہے۔ اس نے ایک بہت بڑا رسالہ ویدانت وجے لکھا ہے۔ جو کئی جداگانہ مگر باہم متعلق حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ گرو دبستی وجے ہے جس میں گرو تک رسائی پانے کے طریقے بتلائے گئے ہیں۔ اس کا قلمی نسخہ اچھا خاصہ ضخیم ہے۔ اس کے ۳۰۴ صفحات

[1] اسے چد۔ اچد۔ ایشور تتو نِروپن یا تتو تریہ بھی کہا جاتا ہے۔

ہیں۔ اور طرقِ مباحثہ اپنشدوں کی اصل عبارات پر مبنی ہیں۔ دوسرے حصے کا نام برہم وِدیا وِجے (قلمی نسخے کے صفحات (۲۲۱ پر مشتمل) ہے۔ ان میں اپنشدوں کی اصل عبارات کی بنا پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کہ برہم کے معنی نارائین ہیں نہ کہ کوئی اور دیوتا۔ تیسرا حصہ سدوِدیا وِجے کے اندر کئی ابواب ہیں اور یہ اپنے انداز میں فلسفیانہ اور مناظرانہ ہے۔ میں نے مابعد کے ایک حصے میں اس کے بڑے بڑے مضامین کو بیان کیا ہے۔ آخری حصے کا نام وِجے الاسل (۸۵ اصفحات کا قلمی نسخہ) ہے۔ اس میں وہ یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ کہ اپنشدوں میں صرف نارائین کا ہی ذکر موجود ہے۔ میں حصہ چہارم کا سراغ نہیں لگا سکا۔ سدرشن گرو نے اس ویدانت وِجے کی تفسیر لکھی ہے۔ یہ سدرشن سُدرشنا چاریہ سے مختلف ہے۔ نیز اس نے ایک کتاب ادویت وِدیا وِجے لکھی ہے۔ اس کے تین باب ہیں اور اس کی بنیاد زیادہ تر اپنشدوں کی اصل عبارات پر ہے۔ اس کے تین ابواب پر پنچ منتھیانو بھنگ، جیو ایشورا ئیکیہ بھنگ، اکھنڈار تھتو بھنگ ہیں۔ نیز اس نے ایک اور منظوم کتاب اپنشد منگل دیپکا لکھی ہے۔ جو مصنفِ حاضر کو نہیں مل سکی۔ وہ کبھی تو اپنے آپ کو وادھولا شری نواس کا شاگرد بتلاتا ہے اور کبھی اس کے لڑکے پرگیا نِدھی کا۔ وہ غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ وہ اس وادھولا شری نواس کا مرید تھا جس نے شرت پرکاشِکا کی تفسیر تلکا لکھی ہے۔

رنگ رامانج منی غالباً پندرھویں صدی میں ہوا ہے وہ واتسیہ اننتاریہ تاناریہ اور پرکال یتی یا کمبھ کون تاناریہ کا شاگرد تھا۔ اس نے شری بھاشیہ کی ایک تفسیر مُول بھاو پرکاشِکا لکھی ہے اور ایک شرح نیائے سِدھانجن کی جس کا نام نیائے سُدھانجن ویاکھیا ہے۔ نیز اس نے دروِڈ اپنشد بھاشیہ، وشے واکیہ دیپکا، رامانج سِدھانت سار نے چھاندوگیہ اپنشد کی ایک تفسیر چھاندوگیہ اپنشد پرکاشِکا اور ایک برہدارنیک اپنشد پرکاشِکا پر لکھی ہیں۔ اس نے برہم سوتر کی ایک آزادانہ تفسیر شاریرک شاستر ارتھ دیپکا مرقوم کی ہے۔

آفرلیشت اپنی کتاب (Catalogus Catalagrum) میں کہتا ہے۔

کہ اس نے مندرجہ ذیل کتب (جو مصنف ہذا کو ہیں ملسکیں) لکھی تھیں. اپنشد واکیہ وِرن
اپنشد پرکاشکا، اپنشد بھاشیہ، درد ڈ اپنشد سارتنا ولی دیاکھیا. کٹھہ ولی
اپنشد پرکاشکا. کوشیت اپنشد پرکاشکا، تیتریہ اپنشد پرکاشکا، پرشنو پنشد
پرکاشکا، مانڈوکیو پنشد پرکاشکا، منڈک اپنشد پرکاشکا، شوتیاشوتر وپنشد
پرکاشکا، شرت بھاد پرکاشکا، گرو بھاو پرکاشکا[1]

رنگ رامانج سے گرو پرکال یتی نے جسے لمبھہ کون تاتاریہ بھی کہتے ہیں.
مندرجہ ذیل کتابیں لکھی تھیں درو ڈ اپنشد تتوارتھہ پرکاشکا. ترو بلانڈو دیاکھیان
ترو بلوائی دیاکھیان. کانتی شرمتا مبو دیاکھیان ادھیکار سنگرہ دیاکھیا.
نیز اس نے وجیندر کی تصنیف پراتتو کی تردید میں وجنید پراجے لکھی تھی.
مادھو خاندان سے. ویوراجا چاریہ کے لڑکے اور وینکٹ ناتھ کے
شاگرد شری نواس داس نے نیائے پری شدھی کی تفسیر نیائے سار لکھی تھی.
اس کے علاوہ ایک اور تفسیر شت دوشنی دیاکھیا سہسر کرنی رقم کی تھی. ہو سکتا ہے.
کہ وہ شری نواس داس جس نے وشِشٹا دویت سِدھانت، کیولی شت دوشنی،
دُرپدیش دھکار، نیائے ودیا وِجے، مکتی شبد وِچار، سِدھی اُپائے سدرشن،
سار نشکرتی ٹیپنی، اور وادادی کلیش لکھی تھیں. نیائے سار کا مصنف ہی ہو.
وہ چودھویں صدی کے آخری حصے اور پندرھویں صدی میں گزرا ہے. اس
شری نواس کو شری شیل نواس سے جس کی تصانیف کا ذکر جداگانہ فصل میں آیا
ہے. تمیز کرنا چاہیے. شری شیل بھی غالباً پندرھویں صدی میں ہوا ہے.
ایک اور شری نواس کبھی ہے. جس نے ادھیکرن سار ارتھ دیپکا لکھی
تھی. خاتمہ کتاب کی بعض تعبیرات کی رو سے اُسے وادھولا شری نواس بھی
خیال کیا جا سکتا ہے. اس حالت میں وہ مہاچاریہ کا گرو ہو گا[2]

---

[1] دیکھو آفرلیشت (Catalogus Catalagrum) صفحہ ۹ - ۴۸۸ -

[2] ایک اور تعبیر کی رو سے وادھولا کل تلک کا اسم صفت اس کے گرو سمر نگوا چاریہ پر
عائد ہوتا ہے. اس شری نواس کو منگا چاریہ شری نواس بھی کہتے تھے.

باب ۱۵

اس کے علاوہ ایک اور شری نواس ہے جو منگا چاریہ عرف رامانج داس دلدگووندا چاریہ کا شاگرد تھا۔ اس نے شرت پرکاشکا کی تفسیر لکھنے کے علاوہ یتیندرمت دیپکا۔ یا یتی پتی مت دیپکا لکھی تھی۔ مصنف لکھتا ہے۔ کہ شری وشنو مت کے بنیادی اصول دعقاید پر یہ مقالہ لکھتے وقت اس نے کثیر التعداد مقالاتِ قدیمہ سے مواد جمع کیا تھا[1]

۱۲۸

یتیندرمت دیپکا دس باب پر مشتمل ہے۔ پہلا باب مختلف مقولوں کو بیان کرتا ہوا ادراک (پرتیکش) کی تعریف بتلاکر دکھلاتا ہے۔ کہ کس طرح علم کے دیگر ذرایع مثلاً حافظہ شناخت اور عدم ادراک اس تعریف کے اندر شامل ہیں۔ اس کے بعد یہ مختلف مسایل کی تردید کرتا ہوا ست کھیاتی کے مسئلے کو ثابت کرتا ہے۔ اور اس امر سے انکار کرتا ہوا کہ لفظی معنی سمجھنا بھی ایک قسم کا ادراک ہی ہے غیر متعین تعلم کی تعریف کی تردید کرتا ہے اور خدا کے متعلق کسی قسم کے قیاس کے امکان سے منکر ہے۔

دوسرے باب میں مصنف قیاس (انومان) کی تعریف کرتا ہوا اس کی صحت کے متعلق قواعد کو شمار کر کے ان کی جماعت بندی کرتا ہے اور نیز ان مغالطوں کی فہرست پیش کرتا ہے۔ جو ان قواعد کی خلاف ورزی سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ وہ تمثیل (اُپ منتی) اور ثبوت بذریعہ تفہیم (ارتھاپتی) کو بھی انومان کے اندر شامل کرتا ہے اور مختلف قسم کے تنازعات کے نام تبلاتا ہے۔

تیسرے باب میں لفظی ثبوت (شبد پرمان) کی تعریف کی گئی ہے۔ ویدوں کا مستند ہونا ثابت کیا گیا ہے اور اس بات کو دکھلانے کی کوشش کی گئی ہے۔

۱۔ الیوم درِوڈ بھاشیہ، نیائے تتو، سدھی ترییہ، شری بھاشیہ، دیپ سار، ویدارتھ سنگرہ، بھاشیہ وِدن، سنگیت مالا، سدارتھ سنگرہ، شرت پرکاشکا، تتو رتناکر، پرگیا پریتران، پرمیہ سنگرہ، نیائے کلیش، نیائے سدرشن۔ مان یاتھاتمیہ نرنے، نیائے سار، تتو درپن، تتو نرنے، سدارتھ سدھی، نیائے پرلیشدھی، نیائے سدھانجن، پرماتا بھنگ، تتو تریہ چلوک، تتو تریہ نروپن، تتو تریہ پرچند مارت، ویدانت وجے چاریہ۔

باب ۱۸

کے تمام الفاظ کے معنی نارائن ہی ہیں ۔

چوتھا باب دیگر ابواب کی نسبت طویل تر ہے ۔ اس میں مصنف نیائے درشن کے مقولات مثلاً ۔ سامانیہ ۔ سمواے ۔ تعلیل ذرایت کی تردید کرتا ہوا مخالف مقولوں مثلاً ذہن ۔ جسم ۔ حواس ۔ خاک ۔ باد ۔ آتش ۔ آب وسما (عناصر خمسہ) وغیرہ کے متعلق خود اپنے خیالات ظاہر کرتا ہے ۔

پانچواں باب زمانے پر بحث کرتا ہوا ثابت کرتا ہے ۔ کہ یہ ابدی اور ساری کل ہے ۔

چھٹا باب اس شُدھ ستو کی ابدی اور برترین صفات بیان کرتا ہے ۔ جو ایشور اور جیو دونوں سے تعلق رکھتا ہے ۔

۱۲۹

ساتواں باب زیادہ تر فلسفیانہ ہے ۔ اس میں اس امر پر مفصل بحث کی گئی ہے ۔ کہ کس طرح علم عرض بھی ہے اور جوہر بھی ۔ تاکہ روح کی صفت اور جوہر دونوں ہی ہو سکے ۔ یہاں یہ ثابت کرنے کی مساعی کی گئی ہیں کہ تمام ذہنی کوائف جن میں جذبہ بھی شامل ہے ۔ علم میں تحلیل ہو سکتے ہیں ۔ عبادت اور خود سپردگی کے نظریے پر بحث کرتے ہوئے علم ۔ عمل اور عبادت کے مسالک ثلاثہ پر طویل بحث کی گئی ہے ۔ مصنف دیگر نظاماتِ فلسفہ میں بتلائی ہوئی تدابیر نجات کا بے سود ہونا بھی ظاہر کرتا ہے ۔

آٹھویں باب میں مصنف نے جیو (روح) اور ایشور (خدا) کی صفاتِ مشترکہ کو بیان کرتے ہوئے انفرادی روح کی حقیقی ماہیت پر طویل بحث کی ہے اور اس خصوص میں بدھ کی تعلیم کی تردید کی ہے ۔ نیز وہ عابدوں کا حال بیان کرتا ہوا ان کی دو قسمیں بتلاتا ہے اور نجات یافتہ ارواح کی صفات کا ذکر کرتا ہے ۔

نواں باب ایشور کی تعریف میں ہے ۔ مصنف ثابت کرتا ہے ۔ کہ وہ دنیا کی علتِ فاعلی علت مادی اور علت آلاتی ہے ۔ وہ موحدوں کے مسئلہ مایا کی تردید کرتا ہوا بھگوان کی صور خمسہ مثلاً وِبھوؤں ۔ اوتاروں وغیرہ کو بیان کرتا ہے ۔

دسواں باب جوہر کے علاوہ اور دس مقولے مثلاً ستو رجس، تمس، شبد، سپرش اور رشتۂ اتصال وغیرہ کی تعریف کرتا ہے۔

آنڈان خاندان سے ایک اور شری نواس گزرا ہے جو تتو ترتیران کا مصنف تھا۔ اس نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ نارائن کوئی معمولی سا مرکب لفظ نہیں ہے بلکہ ایک خاص لفظ ہے۔ جو برترین خدا کا نام ظاہر کرتا ہے۔ ایک اور شری نواس بھی گزرا ہے۔ جسے شری نواس راگھوداس اور چنڈ مارت کہتے تھے۔ اس نے ایک کتاب رامانج سِدہانت سنگرہ لکھی تھی۔

اس شری نواس کو شٹھامرشن خاندان کے شری نواس سے بھی تمیز کرنا چاہئے۔ جس نے آنند تارتا تمیہ کھنڈن لکھی ہے اور جو مصنف ہذا کو معلوم ہے۔ اس چھوٹے سے رسالے میں اُس نے ویدوں کی اصل عبارات کی بنا پر اس امر کی تردید کی ہے۔ کہ نجات کی حالت بھی اپنے اندر اختلافات رکھتی ہے۔

مصنف ہذا کو چند اور شری نواسوں اور ان کی تصانیف کا بھی علم ہے اور ممکن ہے۔ کہ وہ پندرھویں اور سولھویں صدی میں گزرے ہیں۔ ان میں سے ایک شری نواس مِشر ہے جس نے ایک چھوٹی سی کتاب شری بھاشیہ سارارتھ سنگرہ لکھی ہے۔ شری نواس تاتاریہ نے لگھو بھاو پرکاشِکا تصنیف کی ہے۔ شری شیل یوگیندر نے نیاگ شیدارتھ کھی لکھی ہے۔ دینکٹ ناتھ کے پوتے شری شیل راگھو آریہ نے ویدانت کو سبتھ کو حوالہ قلم کیا تھا۔ رنگ داس کے لڑکے شری شیل داس نے سِدھانت سنگرہ کو تصنیف کیا تھا۔ برہم سوتر بھاشیہ ویا کھیا (ایک ابتدائی تفسیر) کا مصنف سندرراج دیشک ہوا ہے۔ یہ چھوٹے چھوٹے مصنفین غالباً سولھویں، سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں گزرے ہیں۔

شری شیل سری نواس کے لڑکے۔ انّاچاریہ کے پوتے اور آچاریہ دیکشت کے شاگرد شری نِواس دیکشت نے ایک کتاب وِرودھ ورُدھنی برماتھنی لکھی ہے۔ اسے رنگاچاریہ کی تصنیف وِرودھ وِرُدھنی برماتھنی جس پر کسی اور فصل میں بحث کی گئی ہے سے تمیز کرنا چاہئے۔ نیز شری نواس شُدھی نے برہم گیان نِراس لکھ کر

باب ۳۱

اس میں اس مناقشے کو بیان کیا ہے۔ جو مصنف اور شنکر کے متعلد ترمبکا پنڈٹتا کے درمیان ہوا تھا۔ اس میں شنکر کے ادویت ویدانت کے خلاف اسی قسم کی دلائل دی گئی ہیں جو شنت دوشنی میں استعمال ہوئی ہیں۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ کہ نیائے منی کا لِکا لکشمنا ریہ سِدھانت سنگرہ اور ہری گن منی مالا کو اس مصنف کے ساتھ منسوب کیا جائے یا وِرَودھ نِرودھ کے مصنف شری نواس کے ساتھ۔

شُدرشن سوری کا جو تیرھویں اور چودھویں صدیوں میں گزرا ہے۔ اور جو ہاریت خاندان والے واگ وِجیا کا بیٹا وانسیہ وردکا شاگرد تھا۔ پہلے ذکر آچکا ہے۔ اس نے ایک رسالہ رامانج کے بھاشیہ پر لکھا ہے۔ جس کی تصانیف سے بعد کے تمام مصنفین مستفیض ہوئے ہیں۔ اس رسالے کا نام شرت پرکاشکا ہے۔ اس میں لفظ بلفظ وہی کچھ درج ہے۔ جو اس نے اپنے گرو وانسیہ وردسے سنا تھا۔ نیز اس نے سندھیا وندن بھاشیہ ویدانت سنگرہ تات پریہ دیپکا جو کہ رامانج کے وید ارتھ سنگرہ کی تفسیر ہے اور ایک اور کتاب شرت پرد یپکا تصنیف کی ہیں۔ اسے اکثر اوقات وید ویاس بھٹاریہ کہا جاتا تھا۔ اِس سدرشن کو اُس سدرشن گرو سے ضرور تمیز کرنا چاہیے جس نے مہاچاریہ کی ویدانت وِجے کی شرح لکھی ہے۔ شٹھ کوپ منی جو شٹھاری سوری کا شاگرد تھا اور جسے اکثر دفعہ شٹھ کوپ یتی بھی کہا جاتا تھا۔ غالباً سولھویں صدی کے آخر میں ہوا ہے۔ اس نے مندرجہ ذیل کتب لکھی ہیں۔ برہم بھاشیہ واکیارتھ سنگرہ، برہم شبدارتھ وچار، واکیا ارتھ سنگرہ، برہم سُوتر ارتھ سنگرہ، برہم لکشن واکیارتھ، دِوِیتہ پربندھ اور بھاوپرکاشکا دوشن اُدھار آخرالذکر کتاب شرت پرکاشکا پر وردِ وِشنو سوری کی تفسیر بھاوپرکاشکا کی تنقید کی تردید کی کوشش کی گئی ہے۔ اہوبلا رنگ ناتھ یتی نے ۱۳۱ جو پندرھویں صدی کے اوایل میں گزرا ہے۔ ایک کتاب نیاس وِرتی لکھ کر نیاس کے مضامین پر اُسی طرز پر بحث کی ہے جس طرح کہ انھیں وینکٹ ناتھ کی نیاس تلک میں بیان کیا گیا ہے۔ آدی وراہ ویدانت آچاریہ نے نیائے رتناولی لکھی ہے۔ کرشن تاتا چاریہ نے جس نے پندرھویں صدی میں فروغ پایا تھا اور جو شری شیل خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ نیائے پرِشُدھی کی ایک تفسیر نیائے

پرلشُدھیّ ویا کھیا رقم کی ہے اور اس کے علاوہ چند چھوٹے چھوٹے رسالجات دُرارتھ دُوری کرن، برہم شبدارتھ وچار اور تتو چندریکا لکھے ہیں۔ کرشن پادلوک گرو نے جو غالباً اسی صدی میں گزرا ہے۔ رہسیہ تریہ میمانسا بھاشیہ، دِویہ پربندھ ویاکھیا جیتو شلوکی ویاکھیا اور کچھ تامل گرنتھ لکھے ہیں۔ پندرھویں صدی کے کھمپ کیش نے گرو تتو پرکاشکا اور ویدانت کنٹک اُدھار تحریر کی ہیں۔ آخرالذکر کتاب میں اس نے شری بھاشیہ پر تنقیدات کی تردید کی ہے[1]۔ وہ وینکٹ ناتھ کا شاگرد تھا۔ ایک اور نانا چاریہ نے جو وشو گنادرش کے مصنف وینکٹادھوری کا پوتا تھا۔ نانا چاریہ دِن چریا لکھی ہے۔ وہ اپیا دیکشت کا ماموں تھا۔ پھر ویکا چاریہ نے جس نے شری بھاشیہ کی تفسیر کے طور پر پریوگ رتن مالا لکھی ہے۔ تیتریہ اپنشد پر وینکٹ ناتھ کی ٹیکا پر ایک کتاب استی برہمنیتی شرتی ارتھ وچار تحریر کی ہے۔ دوڈیا چاریہ نے جو غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے ایک کتاب پریکرو جے قلمبند کی تھی جس کا حوالہ مہا چاریہ کی تصانیف میں اکثر دفعہ پایا جاتا ہے۔ اور نیز حیاتِ وینکٹ ناتھ رقم کی ہے جس کا نام ویدانت دیشک وجیو پرکاشکا ہے۔ نارائن منی نے بھاو پرو بیکا۔ گیتارتھ سنگرہ۔ گیتا سار رکشا۔ گیتا سنگرہ وبھاگ اور رہسیہ تریہ جیوا تو لکھی ہیں۔ وہ شری شیل تاتا چاریہ کا لڑکا اناّ چاریہ کا پوتا۔ اور رامانجا چاریہ غالباً مہا چاریہ کا شاگرد تھا۔ وہ غالباً پندرھویں صدی کے اواخر میں ہوا ہے۔ نرسنگھ راج جس نے شت دوشنی پر تفسیر شت دوشنی ویاکھیا کے نام سے لکھی ہے۔ غالباً وہی شخص ہے۔ جس نے تتو مکتا کلاپ پر آنند دایینی لکھی تھی۔ نرسنگھ سوری نے جو بہت پیچھے کا مصنف گزرا ہے۔ شری بھاوا

---

[1] ۔ شدھ ستو لکشمن آریہ نے ایک کتاب گرو بھاو پرکاشکا لکھی ہے جو شرت پرکاشکا کی تفسیر ہے اور جو کھمپ کیش کی گرو تتو پرکاشکا پر جھنی ہے وہ سومیہ جاماتر منی کے لڑکے شدھ ستو آچاریہ کا شاگرد رشید تھا۔ وہ اپنی تفسیر میں گنگا نار واد تھولا شری نواس کی تفسیر ملکا کا حوالہ دیتا ہے۔ وہ غالباً سولھویں صدی میں گزرا ہے اور مہا چاریہ کا ہم عصر ہوگا۔

دھیکرن وچار اور تت کرتو نیائے وچار کو قلمبند کیا ہے ۔ اودیت آچاریہ کے لڑکے پرشوتم ویدانت آچاریہ نے ویدانت کوستبھ کو نظم میں تحریر کیا ہے ۔ پرشوتم نے شری بھاشیہ کی تفسیر سبُودھن نام سے لکھی ہے اور بھگوت سیناپتی مشر نے شار یرک نیائے کلا کو رقم کیا تھا ۔ پِل پُرویشاک نے ایک کتاب تتو بھاسکر لکھی ہے ۔ اس کے دو حصے ہیں ۔ پہلے حصے میں مایا کے معنی بیان کرتا ہوا ایشور کے سوبھاو (فطرت) کو دراوڑی اور سنسکرت شاستروں کی بنا پر ظاہر کرتا ہے دوسرے حصے میں رسوم کا بیان ہے ۔ رنگ راج جو غالباً سولھویں صدی میں گزرا ہے ۔ اودیت بہشکار کا مصنف تھا ۔ رنگ ناتھ آچاریہ نے اشٹادش بھید وچار، پرشارتھ رتناکر، وِوادارتھ سنگرہ، کاریا دھیکرن ویداور کاریادھیکرن تتو کو لکھا تھا مؤخرالذکر دو کتابوں کے مضامین کا ذکر اور جگہ پر کیا گیا ہے ۔ غالباً وہ سولھویں صدی میں گزرا ہے اور وہ جاماتر منی کا ایک شاگرد تھا ۔ ایک رامانج جسے ویدانت رامانج کہا جاتا ہے ۔ دِویہ سوری پربھاد دیپکا اور سرو درشن شرو منی کا مصنف تھا ۔ رامانج داس بھکشو سوری راج چرنار وِند شرناگتی سار کا مصنف تھا ۔ اور سبرامانیا شاستری نے وِشنو تتو رہسیہ لکھا تھا ۔ یہ دونوں مصنف غالباً سترھویں صدی یا سولھویں صدے کے آخر میں گزرے ہیں ۔

آتریے ورد نے رہسیہ تریہ سار ویا کھیا جو وینکٹ ناتھ کے رہسیہ تریہ سار کی تفسیر ہے لکھی تھی ۔ ورد داس نے نیاس وِدیا بھوشن کو تصنیف کیا تھا اور وادی کیشری شونیہ کتب لکھی ہیں ادھیاتم چنتا، تتو دیپ سنگرہ کاریکا، تتو دیپ اور بھاشیہ تریہ کاریکا ۔ یہ چھوٹی چھوٹی کتابیں بہت تھوڑی قدر و قیمت کی ہیں صرف تتو دیپ میں کچھ فلسفیانہ خیالات پائے جاتے ہیں ۔ جو سدرشن کی شرت پرکاشکا سے لیے گئے تھے ۔ وادھولا نرسنگھ کے بیٹے اور وادھولا واد گرو کے شاگرد ویر راگھو داس نے شرتی بھاشیہ کی ایک شرح تات پریہ دیپکا کے نام سے لکھی تھی ۔ اور ایک تفسیر رتن سارنی نام کی ودانسیہ ورد کے تتو سار پر رقم کی تھی ۔ وینکٹ سُدھی نے چار ابواب پر مشتمل ایک ضخیم کتاب سدھانت رتناولی لکھی ہے جس میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شو نہیں بلکہ نارائن ہی حاکم مطلق اور دنیا کی علت ہے ۔

اس میں کئی فرقہ وارانہ عقاید پر بحث کی گئی ہے۔ جو کوئی فلسفیانہ وقعت نہیں رکھتے۔ وہ وینکٹ ناتھ کا شاگرد اور شٹھامرشن خاندان کے تاتا چاریہ کا لڑکا تھا۔ پنچ راتر کے باب میں اس کتاب پر کچھ بحث کی جائے گی۔ وینکٹ داس نے جسے واچی وینکٹ چاریہ بھی کہتے ہیں اور جو شٹھامرشن خاندان کے انا چاریہ کا تیسرا لڑکا تھا۔ ویدانت کارکاولی کو منظوم صورت میں لکھا تھا۔ وینکٹا دھوری نے ایک کتاب یتی پرتی وندن کھنڈن ترتیب کی تھی۔ اپتانے ویاس تات ہریہ نرنے

اور الو اینگا چاریہ نے ترلشا پرشنوتر، گیسر بھوشن اور شری تتو درپن کو تصنیف کیا تھا۔ گوپال تات نے شت کوٹی ودشن پری ہار۔ گووندا چاریہ نے پرمان سا اور جگن ناتھ یتی نے برہم سوتر دیپکا لکھی تھیں۔ دیوناتھ نے تتو نرنے، دھرم کروبش نے راما نج نورتن مالکا، نیل میگھ تاتا چاریہ نے نیاس ودیارتھ وچار، رنگا چاریہ نے شری ونس سدھانت سار، اور رگھوناتھا چاریہ نے بال سرسوتی کو تصنیف کیا تھا۔ راگھوا چاریہ نے رہسیہ تریہ سار سنگرہ، رام ناتھ یوگی نے سداچار بودھ، راما نج نے گایتری شت دوشینی اور بھاردواج نسل کے نرد ملا چاریہ نے نتو وپیپی بھنگ تصنیف کی تھیں۔

شری شیل شری نواس کے بھائی انا چاریہ نے سینتی رتن مالکا، دیو ہار کیتو کھنڈن سار، منھیاتو کھنڈن، آچاریہ ونشی، آنند تارتمیہ کھنڈن لکھی ہیں۔ سولھویں صدی کے اپیا دیکشت نے برہم سوتر پر راما نج کے خیالات کے مطابق نیا دے مکھ مالکا کے نام تفسیر لکھی تھی۔ انیسویں صدی کے اننتا چاریہ نے کئی کتب لکھی ہیں۔ جن میں سے مندرجہ ذیل طبع ہو چکی ہیں۔

نتو تتو وبھوشن۔ شت کوٹی کھنڈن۔ نیائے بھاسکر۔ آچار آلوچنا (بیوگان کی دوبارہ شادی کے خلاف)، شاستر ارمبھ سمرتھن، سماس واد، وشیتا واد، برہم شکتی واد، شاستر یکیہ واد، موکش کارنتا واد، وشیش پرمان دیو داس، سمویکن ناناتو سمرتھن، گیان یا تھارتھیہ واد، برہم لکشن واد، اکشتی ادھیکرن وچار، پرتگیا واد، اکشر ادھیکرن وچار، شری بھاشیہ بھاوانکر، لگھو سماناد ھکارنیہ واد، گرو سماناد ھکارنیہ واد، شار بر واد، سدھانت سدھانجن، ودھی سدھاکر،

باب ۱۲

سدرشن سُر ورُم، بھیدوادتت کرتو نیاس وِچار، ورشنوا ٹو مان نراس ۔

یہ رسالے عام طور پر چھوٹے چھوٹے مقالے ہیں اور چند طویل تر ہیں ۔
نیائے بھاسکر اودبیت سِدّھی کی شرح گوڑ برہمنا نندی کی تردید ہے جو نیائے امرت ترنگنی کی تردید میں مکمل لکھی گئی ہے ۔ اس میں بارہ مضامین ہیں ۔ اور یہ تردیدات فاضلانہ طرز کی ہونے کے علاوہ بنگال کے اس مدرسۂ منطق جدید کے مطابق لکھی گئی ہیں ۔ جوا پنے مخالفین کی تحدیدات میں عیب جوئی کا عادی تھا ۔ اس مصنف کی بعض اہم تصانیف کا حوالہ اس کتاب میں متعلقہ مقامات پر دیا گیا ہے ۔

۱۲۴

متقدین رامانج پر آریواروں کا اثر

ہم پیشتر ہی دِویہ پربندھ کی طرف جو تامل زبان میں آریواروں کی تصنیف ہے ۔ اشارہ دے چکے ہیں ۔ اس کتاب نے مدرسۂ شری ویشنو کے تمام معلمین پر گہرا اثر ڈالا ہے[1] کریش (ترو کرتو کیپ پران پلّائی) نے تمام آریوار کی

---

[1] یہ دِویہ پربندھ چار ہزار ہیں ۔ پادوگئی آریوار نے ایک کتاب مُرّل ترو ونتا ڈی ایک ہزار شلوکوں میں لکھی ہے ۔ بھوتت آریوار نے اِرنڈم ترو ونتا دی ہزار شلوکوں میں ۔ پیٹی آریوار نے مُنرام ترو ونتادی ہزار شلوکوں میں ۔ ترومرشائی پران نے نان مُکم ترو ونتاڈی اور تروچند ورتّم بالترتیب ۹۶ اور ۱۲۰ شلوکوں میں لکھی ہیں ۔ مدھرکوئی آروار نے کا ننم شرتامبو ۱۱ شلوکوں میں ۔ نام آریوار نے ترو درتّم ۱۰۰ شلوکوں میں ترو واشریم پیریا ترو ونتاڈی ۸۷ شلوکوں میں اور تروو ے موڑی ۱۱۰۲ شلوکوں میں لکھی ہیں ۔ کل شیکھر پیرومال نے پیرومال ترمولی ۱۰۵ شلوکوں میں پیری آریوار ترو پلانڈو اور پیر آریوار ترو مودی اور ۴۶۱ شلوکوں میں لکھی ہیں ۔ آنڈل نے ترو پیوائی اور ناچیار ترو موری ۳۰ اور ۱۴۳ شلوکوں میں ۔ تو نڈر ڈی پوڈی آریوار نے ترو پلائی ایروچی اور ترو مالائی بالترتیب ۱۰ اور ۴۵ شلوکوں میں ترو پان آریوار نے امنادی پیران ۱۰ شلوکوں میں لکھی تھیں ترو منگیئی آریوار نے پیریا ترو مولی

باب ۱۸

سہسر گیتا کے ایک ہزار منتخب شلوکوں کی چھ ہزار شلوکوں میں تفسیر لکھی ہے۔ پاراشر بھٹاریہ نے نو ہزار شلوکوں میں تفسیر لکھی ہے۔ کالی جیت (لوکا چاریہ) کے زیر ہدایت ابھیئے پرو راج نے چوبیس ہزار شلوکوں میں شرح ترتیم کی ہے۔ کالی جیت کے شاگرد کرشن پادنے ایک تفسیر ۳۶۰۰۰ شلوکوں میں لکھی ہے اور سَومیہ جاماترمنی نے نام آریوار کے خیالات کی تشریح کرتے ہوئے بارہ ہزار شلوک لکھے ہیں۔ دِویہ پربندھوں پر ابھئے پرو راج کی تفاسیر نے کتب ما بعد کے بِرتری عقاید سمجھنے میں بعد کے قسم کے معلمین کی بہت مدد کی ہے۔ دِویہ پر بندھوں پر پلّائی لوکاچاریہ کے چھوٹے بھائی سومیہ جاماترمنی نے جو تفاسیر لکھی تھیں۔ وہ سومیہ جاماترمنی کے پوتے اور اُپدیش رتن مالا کے مصنف ابھیرام وراچاریہ کے وقت میں ہی نایاب ہو چکی تھیں۔

اس طرح پر دیکھا جاتا ہے کہ پاپائی مسند پر رامانج کا جانشین پراشر بھٹاریہ اور اس کے جانشین ویدانتی ماد ھو جسے نانجیار بھی کہتے ہیں۔ اس کے جانشین نمبوری وروراج جسے کالی جیت یا لوکاچاریہ اول کہتے ہیں اور اس کے جانشین پلّائی لوکاچاریہ۔ ان سب نے رامانج کے فلسفے کی تشریح میں اتنی کتب نہیں لکھیں جتنی کہ سہسر اور دویہ پربندھوں میں تبلائی ہوئی بھگتی (عبادت) کی تصریح میں ترتیم کی ہیں۔ ان کی اکثر کتب تامل زبان میں ہیں۔ ان میں سے صرف چند کا ترجمہ سنسکرت میں کیا گیا ہے اور کتاب ہذا میں ان مصنفین کی سنسکرت تصانیف کی طرف (جو زیادہ تر قلمی مسودوں کی صورت میں ہیں) جو کہ مصنف ہذا کو دستیاب ہوئی ہیں۔ توجہ دی گئی ہے۔ پلّائی لوکاچاریہ اور سَومیہ جاماترمنی جسے وادی کیشری بھی کہتے ہیں۔ دونوں کرشن پاد کے لڑکے تھے۔ لیکن اس سَومیہ جاماترمنی کو

۱۲۵

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: تامل ۸۰۰ اشلوکوں میں، ترو وِکھرندکم ۲۰۰ شلوکوں میں، ترونیڈ اندکم ۳۰ شلوکوں میں، ترو ویلکورتر کھائی ایک شلوک میں، شیریا ترو منڈل ۷۰ شلوکوں میں، پیریا ترو منڈل ۱۴۸ اشلوکوں میں۔ اس طرح سب کے سب شلوک چار ہزار ہیں۔ سَومیہ جاماترمنی (خرد) نے اپدیش رتن مالا میں اور اس کی تمہید میں ایم۔ ٹی۔ نرسمگینگر نے ان کا حوالہ دیا ہے۔

باب ۳۱

مابعد کے سومیہ جاماتر منی سے جسے تینیدر پرون آچاریہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور جو بہت زیادہ ممتاز آدمی تھا۔ تمیز کرنا ضروری ہے۔ پراشر بھٹارک نے غالباً ۱۰۶۸ء سے پہلے پیدا ہو کر ۱۱۶۵ء میں وفات پائی تھی۔ اس کا جانشین ویدانتی مادھو یا نانجیار ہوا۔ اس کا جانشین نمبوودری وردراج یا لوکاچاریہ اول تھا۔ اور اس کی جگہ پلائی لوکاچاریہ نے لی تھی جو وینکٹ ناتھ اور شرت پرکاشکاچاریہ یا سدرشن سوری کا ہم عصر تھا۔ اس کے عہد میں مسلمانوں نے شری رنگم پر حملہ کیا تھا۔ جیسا کہ وینکٹ ناتھ کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔ گوپن آریہ نے مسلمانوں کو شری رنگم سے بدر کر کے ۱۲۹۳ء میں رنگ ناتھ کی مورتی کو دوبارہ ستھاپن کیا تھا۔ یہ وہی وقت تھا جبکہ سومیہ جاماتر منی (خرد) کی پیدائش ہوئی۔ سومیہ جاماتر منی کلاں نے جو پلائی لوکاچاریہ کا چھوٹا بھائی تھا اور وادی کیشری بھی کہلاتا تھا اس نے دویہ پربندھوں پر شرحیں لکھیں جن کے نام دیپ پرکاش اور پیارولی چیلپر رہسیہ تھے۔ سومیہ جاماتر منی خرد جسے وروروتنی بھی کہتے ہیں۔ اس کا حوالہ اپنی تصانیف ایدیشیں رتن مالا، تتوتریہ بھاشیہ اور شری وچن بھوشن ویاکھیا میں پیش کرتا ہے۔ یہ امر یقینی نہیں ہے۔ کہ ادھیاتم چنتا منی جس میں وادھولا شری نواس کو اس کے گرو کے طور پر سراہا گیا ہے۔ سومیہ جاماتر منی نے لکھی تھی۔ مہاچاریہ بھی خود کو وادھولا شری نواس کا شاگرد بتلاتا ہے اور اگر سومیہ جاماترا اور مہاچاریہ ایک ہی گرو کے چیلے تھے۔ تب مہاچاریہ بالضرور چودھویں صدی میں گزرا ہوگا۔ لیکن اگر سومیہ جاماتر منی خرد نے ادھیاتم چنتا منی لکھی تھی۔ تب مہاچاریہ کو مابعد کے زمانے میں جگہ دینی پڑے گی۔

مصنف ہذا کو صرف یہ مین سنسکرت کتب مصنفہ پلائی لوکاچاریہ دستیاب ہو سکی ہیں۔ تتوتریہ، تتوشیکھر اور شری وچن بھوشن[1] تتوتریہ شری وشنو مذہب

---

[1] اس کی دیگر تصانیف میں سے کچھ یہ ہیں۔ ملکشو پدی، پرمیہ شیکھر، نورتن مالا، تنی پر نویہ پرپنا پر تیران، یاورچھک پدی، دویم، ارتھ پنچک، سارسنگرہ، پرنڈ پدی، سنسار سامراجیم، شریہ پتی پڈی، اچرم ارچرآدی، تو ودھ سمبندھ، تتوشیکھر کے صفحہ پر حاشیہ دیکھو۔

باب ۱۳

کی تعلیمات کا بہت مفید خلاصہ ہے۔ جس میں اچیت (بے جان وغیرہ ذی شعور) ارواح اور خدا کی فطرت اوران کے باہمی تعلقات پر بحث کی گئی ہے۔ ورورمنی نے ایک نہایت عمدہ تفسیر لکھی ہے۔ تتو شیکھر میں چار ابواب ہیں۔ پہلے باب میں اس امر کے ثبوت میں ویدوں کے حوالہ جات دیئے گئے ہیں۔ کہ نارائن سب سے اونچا دیوتا اور موجودات کی علتِ غائی ہے۔ دوسرے باب میں ویدوں کی شہادت کی روشنی میں آتما کی فطرت کو بیان کیا ہے۔ تیسرے باب میں بھی آتما کے سوروپ (فطرت) کو ہی بیان کیا ہے۔ چوتھے باب میں بتلایا گیا ہے کہ زندگی کا مقصد برترین الیشور کی وہ اطاعت (کینکریہ) ہے جو اس کی محبت سے پیدا (پریتی کارِت) ہو اور اپنی فطرت اور الیشوری فطرت ایزدی خوبصورتی عظمت۔ طاقت اور برترین فضیلت کا نتیجہ ہو۔ نجات کے متعلق عام تصور میں انسان اپنی ہی ذات اور اپنے ہی مقصد کو مدنظر رکھا کرتا ہے۔ اس لئے یہ نجات اُس مقصد برترین سے کمتر درجے کی چیز ہے۔ جس میں انسان خود کو بھول کر خدا کو ہی اپنا انتہائی مقصد خیال کرتا ہے۔ اس کے بعد لوکا چاریہ دیگر نظامات فلسفہ میں انتہائی مقصد کے متعلق بتلائے ہوئے تصورات کی تردید کرتا ہے۔ وہ برترین مقصد (پرشارتھ) کے اُس تصور کی بھی تردید کرتا ہے جس میں اطاعت کے برترین احساس کے ساتھ کشف و کمال ذات حاصل کیا جاتا ہے۔ شری وشنو مذہب میں اس قسم نجات کو اصطلاحاً کیولیہ کہا جاتا ہے۔ ہمارا انتہائی مقصد دُکھ کا خاتمہ نہیں۔ بلکہ لذتِ سرور ہے۔ ہمارا آخری مقصد سرورِ حقیقی ہے۔ اس میں بتلایا گیا ہے۔ کہ مذکورۃ الصدر قسم کی نجات میں فرد خود کو تقرب ایزدی میں متحقق کر کے اس کی بدولت برترین سرور تو حاصل کرتا ہے مگر کبھی خدا کے برابر نہیں ہو سکتا۔ قید (بندھ) درحقیقت موجود ہے اور اس کی موقوفی بھی ایک حقیقی شے ہے۔ بندھن کاٹنے کے لئے پرپتی (خدا کے آگے خودسپردگی) درکار ہے۔ یہ اطاعت بلا واسطہ (اوپایوہت) بھی ہو سکتی ہے اور بالواسطہ (ویوہت) بھی۔ پہلی صورت میں اطاعت مکمل و مطلق اور یکبارگی ہمیشہ کے لئے ہوا کرتی ہے[1]

۱۳۶

[1] ٹھیک جس طرح مقلدین شنکر کی رائے ہے کہ جونہی مہاواکیوں کی مدد سے جیوا اور برہم

باب ۲۰
۱۳۷

مگر بالواسطہ اطاعت عشقِ الٰہی کے ذریعے لگاتار مراقبۂ ایزدی کے ساتھ ساتھ ضروری فرائض کی ادائی اور ممنوعات کے ارتکاب سے محترز رہنا ہے۔ صاف طور پر یہ ایک اونے درجہ ہے اور قابل تر لوگ طریق اول پر ہی گامزن ہوا کرتے ہیں۔

پلے لوکا چاریہ کی تصنیف شری وچن بھوشن کے بڑے بڑے مضامین کو اس کی تفسیر اور اس تفسیر پر سومیہ جاماتر منی اور رگھوتم کی تفاسیر کے تعلق میں ایک جداگانہ باب بیان کیا جائے گا۔ شری وچن بھوشن میں ۴۸۴ فقرات ہیں جو سوتروں سے طویل تر مگر عام فلسفیانہ فقرات کی نسبت صغیر تر ہیں۔ لوکا چاریہ نے اپنی دیگر تصانیف مثلاً تتو تریہ اور تتو شیکھر میں بھی اس طریق بیان کی پیروی کی ہے۔

رامیا جاماتر منی یا سومیہ جاماتا رمنی یا پیریا جیار تکلاکی ڈنڈاتر وراوی رویا پران۔ تاترا تر کالرڈکا پلے لوکا چاریہ کا مرید اور کوئی کولدسر کا جو خود بھی لوکا چاریہ کا مرید تھا۔ پوتا تھا۔ اس نے تناولی کے علاقے میں ۱۳۷۰ء میں جنم لیکر تہتر سال کی عمر میں ۱۴۴۳ء میں وفات پائی تھی۔ اس نے پہلے پہل تروائی موری میں۔ شری شیلیش یاترو مریائی آریوار کے پاس تربیت پائی تھی۔ اس نے آغاز شباب میں جو نظم لکھی ہے۔ اس کا نام یتی راج وِنشستی ہے۔ یہ نظم رامانج کی تعریف میں لکھی گئی ہے اور ورورمنی کی دِن چریا میں شامل ہو کر شائع بھی ہو چکی ہے۔ چونکہ وہ رامانج میں گہری عقیدت رکھتا تھا۔ اس لئے اسے یتیندر پران بھی کہتے تھے۔ اس نے رامانج کی مختصر سوانح عمری پر تن ساوِتری یا رامانج مُنڈاڈی مصنفہ ترو ورنگا تمودنار کی ایک شرح بھی لکھی ہے۔ شری شیلیش کے ہاں اپنی تعلیمات کو تکمیل پر پہنچانے کے بعد وہ شری رنگم میں آباد ہو کر دِویہ پربندھوں۔ شری وچن بھوشن اور دراوڑی ویدانت کی دیگر کتب کی تفسیروں کا مطالعہ کرنے لگا۔ دِویہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ (روح اور ذات) کی وحدت کا علم نمودار ہو جاتا ہے۔ اور کچھ بھی کرنے کا نہیں رہتا۔ اسی طرح یہاں بھی جوں ہی فرد خدا کے روبرو تفویض کاملہ کے ذریعے اس کے ساتھ اپنے رشتے کو جان لیتا ہے اور جب یہ بات ایک بار واقع ہو جاتی ہے۔ تب اور کچھ کرنے کا نہیں رہ جاتا۔ تب خدا کا صرف یہ کام رہ جاتا ہے۔ کہ وہ اپنے عابد کو بالکل ہی اپنالے۔

باب ۱۵

پر بندھوں اور گیتا بھاشیہ کے مطالعے میں اسے اپنے والد تتر انزے سے مدد ملی تھی۔ نیز اس نے کِدامبی ترو ملائی ئینئنار کے یہاں جسے کرشن دیشک بھی کہتے ہیں شری بھاشیہ اور شرت پر کاشکا کا مطالعہ کیا تھا۔ اس نے واد وادری کے انا چاریہ کے ہاں جسے دیوراج گرو بھی کہتے ہیں۔ آچاریہ ہردئے کا مطالعہ بھی کیا تھا۔ وہ دنیا چھوڑ کر سنیاسی ہو گیا تھا۔ اور شری رنگم کے پلو مٹھ میں رہنے لگا۔ وہاں اس نے دیا کھیان منڈپ بھی تعمیر کیا جہاں سے وہ مذہبی خطبات دیا کرتا تھا۔ وہ دراوڑی ویدانت کا بڑا ماہر تھا۔ اس نے منی پرِوال (جو سنسکرت اور تامل کا اختلاط ہے) کی طرز پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔ سینکڑوں لوگ اس کے مقلد تھے۔ اس کے لڑکے کا نام راما نجاریہ اور پوتے کا وِشنو چِت تھا۔ اس کے شاگردوں میں سے آٹھ بہت مشہور ہوئے ہیں۔ بھٹ ناتھ، شری نِواس یتی، دیوراج گرو۔ وادھولا وردِ نارائن گرو، پرتی وادی بھینکر، راماج گرو، سوتا کھیا، اور شری وانچال یوگیندر۔ یہ آٹھوں شاگرد ویدانت کے بڑے معلم تھے[1]۔ اس نے رنگ راج کو بھاشیہ پڑھایا تھا۔ جنوبی ہند کے کئی راجا اس کے مرید تھے۔ اس کی تصانیف میں سے مندرجۂ ذیل قابلِ توجہ ہیں۔ یتی راج وِنشتی، گیتا تات پر یہ دیپ جو کہ گیتا کی تفسیر ہے شری بھاشیارتھ تیتریہ اپنشد بھاشیہ، پرتتو ترئے نیز اس نے رہسیہ تریہ تتو تریہ اور پلّے لوکاچاریہ کے شری وچن بھوشن اور پلّے لوکاچاریہ کے بھائی سومیہ جاماتر منی کلاں (جسے وادی کیسری بھی کہتے ہیں) کی تصنیف آچاریہ ہردئے کی تفاسیر لکھی ہیں۔ اس کے علاوہ پیریالور ترِو موری، گیان سار، پرمیہ سار مصنفۂ دیوراج اور وِرام شولائی پلائی کی تصنیف سپت گاتھا کی تفسیرات اور تتو تریہ اور شری وچن بھوشن کے منقولات پر حواشی دِویہ پربندھ کی شرح جسے اِڈو کہتے ہیں۔ کئی تامل منظوم مثلاً ترو ورشے موری مرنڈاڈی، ارتی پر بندھ، ترو وراوھن کرم کی تفسیرات اور کئی سنسکرت نظمیں لکھی ہیں۔ وہ رامانج کی مانند حیثیت رکھتا تھا۔ اور جنوبی ہند کے اکثر معابد میں اس کی مورتی (بت) کی پرستش کی جاتی تھی۔ اس کے متعلق کئی کتابیں

۱۳۸

[1] پرپن امرت باب ۱۲۲۔

باب ۱

لکھی گئی ہیں مثلاً ورورمُنی دِن چریا' درورمُنی شتک' درورمُنی کا ویہ۔ ورورمُنی چمپو یتیندر پروَن پربھاؤ یتیندر پروَن بھدر چمپو وغیرہ۔ شری نواس دویہ بندھ کی مدح سرائی کے بعد اس کی اُپدیش رتن مالا کی ثنا خوانی کرتا ہے۔ اس نے اپنی اپدیش رتن مالا میں آریواروں اور آرگیوں کے حالات بیان کئے ہیں۔ اس کے پوتے ابھیرام وراچاریہ نے جس کی تصنیف اشٹادش بھید نرنے کا ذکر اس کتاب میں کیا گیا ہے۔ اسے سنسکرت زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ نیز اُس نے ایک اور کتاب نکشتر مالِکا۔ شٹھ کوپ کی مدح میں لکھی ہے[1]۔

اگرچہ جناب نرسمھینگر کا بیان ہے کہ سومیہ جاماتر مُنی نے شری وچن بھوشن کی ایک تفسیر منی پروال کی طرز پر لکھی تھی۔ لیکن اس تفسیر کا جو قلمی مسودہ مع ایک اور تفسیر کے جو رگھوتم نے کی ہے مصنف ہذا کو دستیاب ہو سکا ہے تقریباً ۵۰۰ صفحات کی ایک بہت بڑی کتاب سب کی سب سنسکرت زبان میں ہے۔ اس کتاب کی خاص محتویات کو جداگانہ باب میں بیان کیا جائے گا۔

---

[1] مصنف ہذا اپدیش رتن مالا کے انگریزی ترجمے کی تمہید مصنفہ ایم۔ ٹی۔ نرسمھینگر کا مرہون منت ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے ہی اُسے سومیہ جاماتر مُنی کی تصانیف کے متعلق کچھ اطلاعات ملی ہیں۔

انیسواں باب

فلسفۂ یامُناچاریہ

اگرچہ عہد جدید میں بودھاین کو ویشنوی نظامات کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔ ۱۳۹
مگر چونکہ برہم سوتروں پر اس کی تفسیر اب نہیں ملتی۔ ہم یامُنا کو صرف ایام مابعد کے
ویشنو فلسفیوں میں سب سے پہلا کہہ سکتے ہیں۔ ہم سنتے ہیں کہ کئی اور لوگوں مثلاً ٹنک،
درمڈ اور بھروچی نے بودھاین کی تفسیر کی تعلیمات کے مطابق کتب لکھ کر دیگر
نظامات فلسفہ کے خیالات کو رد کرنے کی کوشش کی تھی۔ درمِڈ نے ایک بھاشیہ لکھا
اور شری ونسانک شٹھر نے اسے اتمام تک پہنچایا تھا۔ یامُنا اکثر اوقات اس کا حوالہ
پیش کرتا ہے۔ رِشی وکلابھرن نے جسے شٹھ کوپا چاریہ بھی کہتے ہیں بھگتی کے مذہب
پر تامِل زبان میں ایک مفصل و مکمل رسالہ لکھا تھا۔ لیکن یہ بھی آج کل نہیں ملتا۔ اس لئے
زمانۂ حال کے ویشنو مذہب کی تاریخ، عملی مقاصد کے لئے، یامُنا چاریہ سے جو
دسویں صدی کے آخری اور گیارھویں صدی کے ابتدائی حصے میں گذرا ہے۔
شروع ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے۔ کہ یامُنا چاریہ اُس مہا پورن کا گرو تھا جس سے
جلیل القدر رامانج نے دیکشا لی تھی۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے۔ یامُنا نے چار کتابیں

باب ۱۹

لکھی تھیں۔ سِدّھی تریہ، آگم پرامانیہ، پُرش نِرنے اور کاشمیراگم۔ ان میں سے پہلی دو چھپ چکی ہیں۔

یامُنا کے اصول روح کا دوسروں کے اصولوں کے ساتھ مقابلہ

ہم دیکھ چکے ہیں۔ کہ چارواکوں سے لیکر ویدانتیوں تک کئی نظاماتِ فلسفہ وجود میں آئے ہیں اور ہر ایک نظام روح کے بارے میں اپنا نظریہ خاص رکھتا ہے۔ ہم پہلی جلد میں مسئلۂ چارواک کی طرف مختصراً اشارہ دے آئے ہیں۔ اور ہم نے عام طور پر ان مباحثات کو نظرانداز کر دیا ہے۔ جو دیگر مذاہب فلسفہ نے چارواک کی تعلیم کے خلاف کیئے ہیں۔ چارواک کا سب سے اہم مسئلہ یہ ہے۔ کہ جسم کے علاوہ کوئی آتما (روح) نہیں ہے۔ ان میں سے بعض نے تو حواس کو ہی روح سمجھ رکھا ہے۔ اور بعض نے مَن کو ایسا سمجھا ہے۔ ان کا یقین تھا کہ صرف عناصرِ اربعہ موجود ہیں اور ان سے زندگی اور شعور نمودار ہوئے ہیں۔ وہ روح سے مراد جسم لیتے تھے اور جسم سے الگ روح کا کوئی جداگانہ وجود نہ مانتے تھے۔ مگر ادبیات چارواک ہندوستان سے مفقود ہو چکی ہیں اور دیگر کتب میں ان کے حوالہ جات سے پتا لگتا ہے کہ ان کی اصلی کتب سوتروں کی شکل میں ہی ہوں گی۔ ۱۴۰

یامُنا کا فلسفہ اصول چارواک کے عین خلاف تھا۔ اس لیئے یہی بہتر ہوگا کہ ہم چارواکوں کے دعاوی کے تعلق میں یامُنا کے اصول روح کو بیان کریں۔ یامُنا کے اصول کی بنیاد شعورِ ذات کے تصور پر ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ "میں جانتا ہوں" کا ادراک صاف طور پر موضوع ہونے کی حیثیت سے روح کا اشارہ دیتا ہے۔ یہ ادراکِ روحانی اس ادراکِ جسمانی سے بالکل مختلف ہے۔ جس میں ہم کہا کرتے ہیں۔ "یہ میرا جسم ہے"۔ یہ ادراک دیگر اشیائے خارجی کے ادراک کی مانند ہے جس میں

باب ۱۹

ہم کہا کرتے ہیں۔ "یہ صراحی ہے"، "یہ کپڑے کا ٹکڑا ہے"۔ جب میں اپنے حواس کو بیرونی اشیا کی طرف سے ہٹا کر اپنے آپ پر توجہ مرکوز کرتا ہوں۔ تب بھی اپنے متعلق میرا "میں" کا تصور موجود رہتا ہے اور اس تصور کا میرے ہاتھوں یا پاؤں یا دیگر اجزائے جسم سے ذرا تعلق نہیں ہوتا۔ اگر جسم کا کوئی عضو بھی میرے ادراک میں موجود نہ ہو۔ تب جسم بہ ہیئت مجموعی اس کے ذریعے ظاہر نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جب میں کہتا ہوں "میں موٹا ہوں"، "میں دبلا ہوں" تب بھی "میں" کا تصور بیرونی موٹے یا دبلے جسم کی طرف اشارہ نہیں کرتا۔ بلکہ میرے وجود میں ایک سری ہستی کی خبر دیتا ہے۔ جس کے ساتھ جسم کو غلطی سے مخلوط کیا جا رہا ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیئے۔ کہ ہم جسم کے متعلق بھی اُسی طرح ہی یہ "میرا جسم ہے" کہا کرتے ہیں۔ جیسا کہ مکان کے بارے میں کہا کرتے ہیں کہ یہ "میرا مکان ہے"۔ اس بیان میں جسم کو اپنی ذات سے الگ ایک خارجی شے خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے۔ کہ ہم جسم کے متعلق یہ بھی کہا کرتے ہیں کہ "یہ میں ہوں"۔ مگر یہ تو ایک لسانی رواج ہے۔ جو اس فرق کو ظاہر کرتا ہے۔ بحالیکہ جس ہستی کا درک ہوا ہے وہ تو وہی کی وہی ہے۔ اس بارے میں جو الجھن محسوس ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ "میں" کے تصور کا جسم کی طرف اشارہ دینا اس لیئے ممکن ہوتا ہے کہ روح صراحی۔ کپڑا وغیرہ خارجی اشیا کی مانند کوئی بھی قابل دید صورت یا شکل نہیں رکھتی۔ اس شکل و صورت کے باعث ہی تو اشیا ایک دوسری سے تمیز کی جاتی ہیں۔ جو لوگ کافی درجے کی قوتِ ممیزہ نہیں رکھتے۔ وہ بے شکل و صورت روح میں کوئی تسلی نہ پاکر اسے جسم کے ساتھ خلط ملط کر بیٹھتے ہیں۔ خاص کر جبکہ وہ دیکھتے ہیں۔ کہ روح کی ہر ایک خواہش کے جواب میں جسمانی تبدیلی دیکھی جاتی ہے۔ وہ سوچتے ہیں۔ کہ چونکہ ہر ایک نئے جذبے۔ خیال یا خواہش کے ذہنی تغیر کے جواب میں جسم کے اندر بھی جسمانی یا عضویاتی تغیر دیکھا جاتا ہے۔ اس لیئے جسم سے الگ کوئی جداگانہ روح نہیں ہے۔ لیکن اگر ہم عمیق تر معائنۂ نفس کے ذریعے یہ دیکھ سکیں کہ "میں" سے ہماری مراد کیا ہے۔ تب ہم دیکھیں گے۔ کہ یہ بطور موضوع، اور بطور "میں" کے یہ اُن تمام اشیا سے الگ ہستی ہے جو روح یا ذات نہیں ہیں اور جو یہ اور وہ کے طور پر

۱۴۱

باب ۱۹

ظاہر کی جاتی ہیں۔ اگر میں جانتا ہوں کا تصور جسم کی طرف اشارہ رکھتا تب اس تصور کے اندر جسمانی اعضا ضرور اسی طرح موجود ہوتے۔ جس طرح کہ تمام ادراکاتِ خارجیہ میں بیرونی اشیا یہ اور وہ کے طور پر نمودار ہوا کرتی ہیں۔ مگر یہ بات نہیں ہے۔ بلکہ بخلاف اس کے معائنۂ نفس کے ذریعے میں دیکھتا ہوں کہ آتما (روح) ایک ایسی ہستی ہے جو بذاتِ خود جداگانہ اور آزاد ہے اور دنیا کی باقی تمام اشیا میری روح کے لئے ہیں۔ میں ہی لذت حاصل کرنے والا ہوں اور ہر ایک دوسری شئے میری لذتوں کا معروض ہے۔ میں کسی جسم کے لئے نہیں ہوں۔ میں بذاتِ خود ایک مقصد ہوں اور کسی اور شئے کا وسیلہ (اپرارتھ) نہیں ہوں۔ تمام اجتماعات و ترتیبات کسی اور کے لئے ہوا کرتے ہیں۔ جس کی وہ خدمت کرتے ہیں۔ روح نہ تو کسی اجتماع کا نتیجہ ہے اور نہ ہی کسی اور کی خدمت کے لئے ہستی رکھتی ہے۔

مزید براں شعور کو جسمانی پیداوار خیال نہیں کیا جا سکتا۔ نہ اس کو نشے کی مانند عناصر اربعہ کی پیداوار خیال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ عناصر اربعہ کا اختلاط ہر ایک قسم کی طاقت پیدا نہیں کر سکتا۔ اُن معلولات کی کوئی حد مقرر ہوتی ہے جو کسی علت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب عناصر کے اختلاط سے نشے کی پیدائش ہوتی ہے۔ تب ان عناصر کے ذرات میں یہ صفت موجود ہوتی ہے۔ نشے کو شعور کے ساتھ تشبیہہ نہیں دی جا سکتی۔ نہ ہی شعور کسی جسمانی معلول کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اور نہ ہی یہ بات خیال میں آ سکتی ہے۔ کہ ایسے ذرات موجود ہیں جن کے اندر شعور کی صفت پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر شعور کیمیائی تغیر کا نتیجہ ہوتا جیسا کہ پان اور چونے کے اختلاط سے لال رنگ نمودار ہو جاتا ہے۔ تب پیدا شدہ شعور بھی ذرات رکھتا اور ہمارا شعور ان ذرات کی میزان کل ہوتا جیسا کہ ہم ہر ایک مادی کیمیائی تغیر کی حالت میں دیکھا کرتے ہیں۔ جو لال رنگ چونے اور پان کے اختلاط سے پیدا ہوتا ہے وہ ایک ایسی شئے سے متعلق ہو جاتا ہے۔ جس کا ہر ایک ذرہ لال رنگ رکھتا ہے۔ اس لئے اگر شعور جسمانی مواد کی کیمیائی پیداوار ہوتا۔ تب شعور کے ذرات بھی پیدا ہو جاتے اور شعور کے ہر ایک ذرے کے مطابق ہمیں کئی ارواح کا ادراک ہوا کرتا اور شعور اور تجربے میں یکسانیت وانفرادیت نہ پائی جاتی۔

اس لئے ماننا پڑتا ہے۔ کہ شعور ایک حقیقی طور پر موجود ذات (روح) سے تعلق رکھتا ہے۔ جو جسم سے الگ ہے۔

۱۴۲

شعور حواس کا نتیجہ بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر یہ ہر ایک حس سے تعلق رکھتا تو جو چیز ایک حس (مثلاً آنکھ) سے محسوس کی گئی ہے۔ وہ دوسری حس (مثلاً کان) سے محسوس نہ ہو سکتی۔ اور یہ شعور ہی پیدا نہ ہو سکتا۔ کہ "میں اسی چیز کو چھو رہا ہوں جسے پہلے دیکھا تھا"۔ اگر تمام حواس مل کر شعور پیدا کرتے۔ تب ہم کسی شے کو بھی ایک حس (مثلاً آنکھ) سے محسوس نہ کر سکتے۔ نہ ہی ہم کوئی شعور رکھ سکتے اور نہ ہی کسی حاسہ خاص کے معروض کو اس حاسے کے ضائع ہو جانے کے بعد یاد میں لا سکتے۔ مثلاً اگر کوئی شخص اندھا ہو جاتا۔ تو وہ قطعی طور پر شعور رکھو بیٹھتا اور ان چیزوں کو جو اس نے بیشتر آنکھوں سے دیکھی تھیں۔ کبھی یاد نہ کر سکتا۔

نہ ہی من کو آتما خیال کیا جا سکتا ہے کیونکہ من کو بطور حاسہ صرف اس لئے تسلیم کیا گیا ہے۔ کہ اس امر کی توجیہ کرتا ہے۔ کہ حواس سے جو علم حاصل ہوتا رہتا ہے وہ بیک وقت نہیں ہوتا بلکہ ایک کے بعد ایک ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ ہم من کو ایک جداگانہ حاسہ خیال کر سکتے ہیں اور اس وجہ سے وہ یکے بعد دیگرے جان سکتا ہے۔ تب عملاً آتما (روح) کی ہستی ثابت ہو جاتی ہے۔ صرف اتنا فرق رہ جاتا ہے۔ کہ چارواک اُسے من کہتے ہیں، جسے ہم (یا منیا چاریہ اور اس کے مقلدین) آتما کا نام دیتے ہیں۔

بدھ مذہب کے وگیان وادی یہ مانتے تھے۔ کہ جب علم اپنا ظہور دکھلاتا ہے۔ تب وہ اشیا میں بھی نمودار ہوتا ہے اور اس واسطے علم کو ہی آتما (روح) ماننا چاہئے ان بودھ لوگوں کے خلاف یامنا چاریہ یہ مانتا تھا۔ کہ اگر علم کا کوئی مستقل محل تسلیم نہ کیا جائے۔ تب شخصی عینیت اور شناخت کے واقعے کو خود بخود نمودار ہونے والے علم کے عارضی حالات کے ذریعے واضح نہیں کر سکتے۔ اگر ہر ایک علم آتا اور گزر جاتا ہے۔ تب ہم کسی طرح اپنے تجربۂ حال کو تجربۂ ماضی کے ساتھ ایک یا مشابہ خیال کر سکتے ہیں۔ جبکہ علم کے صرف رواں اور لگاتار بدلنے والے حالات کے سوا اشخاص کا وجود ہی نہ ہو؟ چونکہ کوئی پائیداری نہیں ہے۔ اس لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی ایسا علم بطور پائیدار عنصر کے قائم رہتا ہے۔ جس کی بنا پر

باب ۱۹

شخصی عینیت اور شناخت کے امر واقعہ کی توجیہ کی جا سکے۔ ہر ایک علم دوسرے علم کی نمو داری پر مفقود ہو جانے کے باعث مشابہت کی بنا پر یکسانیت کے دھوکے کا بھی کوئی امکان ہی نہیں ہے۔

شنکر کا اصول کہ ایک بے صفت۔ پائدار اور خالص شعور موجود ہے۔ پائنا چاریہ کی نظر میں کل تجربے کے خلاف ہے۔ چنانچہ شعور ہمیشہ کسی ایک شخص سے تعلق رکھتا ہے اور نمودار ہو کر کچھ دیر قائم رہ کر پھر مفقود ہو جاتا ہے۔ گہری نیند کی حالت میں ہمارا تمام علم موقوف ہو جاتا ہے اور یہ بات ہمارے اس بیان سے ثابت ہوتی ہے کہ ہم بیدار ہو کر کہتے ہیں کہ ہم بہت دیر تک سویا کیئے اور کوئی شعور نہ رہا۔ اگر اننتہ کرن جسے ادویت وادی "میں" کے تصور کا محل تبلاتے ہیں۔ نیند کی حالت میں غرق ہو چکا تھا۔ تب جاگنے پر اس تصور کی پیدائش محال تھی کہ "میں دیر تک سویا کیا"۔ کسی شخص نے بھی کبھی علم محض کا تجربہ حاصل نہیں کیا علم ضرور ہی کسی نہ کسی شخص کا ہوا کرتا ہے۔ مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ علم کی نمو داری کے معنی اس وقت کے لئے علم کا اشیا کے ساتھ ایک مثیل ہو جاتا ہے۔ مگر یہ بات نہیں ہے۔ کیونکہ کسی شئے کے علم کی سچائی اور صحت اس امر پر انحصار رکھتی ہے کہ کسی شئے کا علم ہمیشہ اس کی زمانی اور حدود کے تعلق میں ہوا کرتا ہے۔ اور صرف علم یا کسی شئے کی اندرونی صفت کے باعث نہیں ہوتا۔ اور یہ کہنا کہ علم ایک پائدار حقیقت ہے۔ کوئی بنیاد نہیں رکھتا۔ کیونکہ جب کبھی کوئی علم نمودار ہوتا ہے۔ وہ ہمیشہ ہی زمانے میں اور زمانی حدود کے اندر ہی نمودار ہوا کرتا ہے۔ کسی شخص نے بھی ایسے علم کا تجربہ نہیں کیا۔ جو کوئی بھی صورت یا شکل نہ رکھتا ہو۔ ہمیں دو طرح سے ہی علم حاصل ہو سکتا ہے یا تو بطور ادراک کے یا بطور قیاس و نتیجے کے۔ وغیرہ وغیرہ مگر ایسا علم کبھی ممکن نہیں۔ جو مطلقاً بے شکل و صورت۔ لاتغیر اور بے صفت ہو۔ مقلدین شنکر آتما کو شعور محض یا انو بھوتی خیال کرتے ہیں۔ مگر یہ بات صاف ظاہر ہے۔ کہ آتما علم (انو بھوتی) کا فاعل ہے۔ جاننے والا ہے۔ صرف علم یا شعور محض نہیں۔ علاوہ بریں بدھ مذہب کی طرح شنکر کی تعلیمات میں شناخت کا سوال حل نہیں ہوتا۔ کیونکہ شناخت اور شخصی تسلسل کے یہ معنی ہیں۔ کہ جاننے والا ماضی

۱۴۳

باب ۱۹

میں بھی اسی طرح سے موجود تھا جیسے کہ اب ہے۔ مثلاً ہم کہا کرتے ہیں۔ کہ میں نے اس کا تجربہ کیا ہے۔" لیکن اگر آتما شعورِ محض ہو۔ تب کوئی ایسا دانندہ نہیں ہو سکتا جو ماضی اور حال دونوں میں موجود ہو۔ اور اس لئے اس تصور کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ کہ "میں نے اس کا تجربہ کیا ہے"۔ بلکہ اس تصور کو بھی ایک دھوکا کہنا پڑے گا۔ شعور اشیا ہمارے اندر کبھی اس صورت میں نمودار نہیں ہوتا۔ کہ "میں شعور ہوں" بلکہ اس شکل میں کہ "میں اسے جانتا ہوں"۔ اگر تمام صورتیں شعور محض کے اوپر غیر خالص تعینات ہوتیں۔ تب تو خود شعور میں تغیرات وقوع میں آتے۔ اور "میں شعور رکھتا ہوں" کی بجائے علم کی یہ حالت ہونی مناسب تھی کہ "میں شعور ہوں"۔ نیز شنکر کے مقلد کہتے ہیں۔ کہ علم میں عالم کا تصور ایک تعین موہوم ہے۔ اگر ایسا ہو۔ تب خود شعور کو بھی ایک وہم کہا جا سکتا ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ شعور محض کوئی فریب نہیں ہے کیونکہ یہ اخیر تک یعنی مرتبۂ نجات تک موجود رہتا ہے۔ تب چونکہ حقیقی علم (تتو گیان) کا نتیجہ یہی ہے کہ آتما عالم باقی نہیں رہتا۔ اس لئے غیر صحیح علم صحیح علم پر قابل ترجیح ہوگا۔ "میں جانتا ہوں" کا تصور ثابت کرتا ہے۔ کہ آتما عالم ہے اور عالم سے جو ظہور پذیر دیکھا جاتا ہے" اور اس سے الگ شعور محض کا تجربہ ممکن نہیں۔ "میں" کا تصور عالم کو فوراً جسم۔ حواس۔ من۔ یہاں تک کہ علم سے بھی۔ الگ بتلاتا ہے۔

۱۴۴

اس آتما کو ساکشی (مشاہد) بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ جملہ اشیا کو براہِ راست جانتا ہے۔

شنکر کا خیال یہ ہے۔ کہ اہنکار یا بدھی کو جاننے والا خیال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ پرکرتی کے معلولات ہیں اور بذاتِ خود بے شعور ہیں۔ یہ کہنا درست نہیں۔ کہ ان پر شعور محض کی روشنی پڑ کر اپنے انعکاس سے انہیں عالِم بناتی ہے۔ کبھی کبھی شنکر کے پیرو یہ بھی کہتے ہیں کہ حقیقی شعور پائدار اور لاتغیر ہے۔ خود ہی اسی سے نمودار ہو کر اپنے تعلق سے اس کو اسی طرح ظاہر کرتی ہے جس طرح کہ آئینہ یا سطح آب سورج کو منعکس کرتے ہیں اور جب اہنکار (انانیت) وغیرہ کے تعینات خواب میں معدوم ہو جاتے ہیں۔ تب آتما اپنے ذاتی نور و سرور سے روشن ہوتا ہے۔ مگر یہ بات بھی غیر معقول ہے۔ کیونکہ اگر انانیت وغیرہ شعور محض کی بدولت نمودار ہوتے ہیں تب وہ نمودار ہو کر شعورِ محض کو کس طرح روشن کر سکتے ہیں؟ واقعی یہ بات تخیل میں

ہی نہیں آسکتی۔ کہ انانیت (اہنکار) کے ذریعے جو شعورِ محض اپنا ظہور دکھلاتا ہے۔ اس کی ماہیت کیا ہے؟ کیونکہ یہاں تمام تمثیلیں بیکار ہو جاتی ہیں۔ عام طور پر ظہور اشیا کے یہ معنی ہوا کرتے ہیں۔ کہ انہیں ڈھانپنے والی رکاوٹیں دور ہو جاتی ہیں۔ یا ایک لمپ تاریکی کو دور کرتا ہے، یا ایک آئینہ کسی شے کو منعکس کرتا ہے۔ مگر ان امثلہ میں سے کوئی ایک بھی اس امر کے سمجھنے میں معاون نہیں ہو سکتی۔ کہ کس طرح شعور محض انانیت (اہنکار) کے ذریعے اپنا ظہور دکھلاتا ہے۔ اور پھر اگر شعور کو اپنے ظہور کے لئے کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے۔ تب یہ بذاتِ خود روشن ہونے کی صفت کھو کر دوسری اشیا کی مانند ہی ہو گا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ حصولِ علم و معرفت کے لئے شعور سے جہالت کو لگاتار دور کرنا پڑتا ہے۔ اگیان (عدمِ علم) کو علم کی عدم موجودگی کہہ سکتے ہیں یا وہ لمحہ جبکہ علم نمودار ہونے لگتا ہے۔ لیکن یہ اگیان شعور کے لئے پردہ یا رکاوٹ نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ ایک ناقابلِ تعریف اگیان موجود ہے۔ اسی مسالے سے دنیا تیار ہوتی ہے۔ مگر یہ سب کچھ لغو ہے۔ جو شے کسی شئے کو ظاہر کرتی ہے وہ اسے اپنے جزو یا ظہور کے طور پر نمودار نہیں کر سکتی۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے۔ کہ آتما شعور محض نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک خود آگاہ روح ہے۔ جو ہمارے کل تجربے میں نمودار ہوتی ہے۔ بسا اوقات خوابِ گراں (سُشپتی) کو اس امر کی توضیح کے لئے بطور مثال پیش کیا جاتا ہے۔ کہ اس حالت میں شعورِ محض خود کو دیگر تعینات سے بے تعلق صورت میں نمودار کرتا ہے۔ مگر جیسا کہ ہم پیشتر دیکھ چکے ہیں۔ یہ بات ممکن نہیں ہے۔ مزید براں جب ہم بیدار ہو کر یہ شہادت دیتے ہیں کہ "میں کچھ نہ جانتا تھا"، تب بجا طور پر کہا جا سکتا ہے۔ کہ خوابِ گراں میں شعورِ محض تو غیر موجود تھا۔ مگر انانیت کا موجود رہنا اس امر واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ جاگنے پر جو اہنکار خود کو آتما بتلاتا ہے وہ اس بات کی شہادت بھی دیتا ہے کہ اہنکار بطور آتما کے خوابِ گراں میں موجود تھا۔ اس لئے جو آتما ہمارے اندر بطور انانیت (اہنکار) نمودار ہوتا ہے وہ گہری نیند میں برابر موجود رہتا ہے۔ مگر اس وقت کوئی علم نہیں رکھتا۔ گہری نیند سے بیدار ہو کر ہم محسوس کیا کرتے ہیں کہ "میں کچھ نہیں جانتا تھا۔ میں خود سے بھی آگاہ نہ تھا"، مقلدین شنکر

۱۴۵

اس تجربے کے مدعی ہیں۔ کہ خواب گراں میں کسی قسم کا یہاں تک کہ خواب گراں کا بھی علم نہیں ہوا کرتا۔ مگر یہ بات درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ادراک "میں خود کو بھی نہ جانتا تھا" ظاہر کرتا ہے۔ کہ بحالتِ خواب تمام شخصی تعلقات (ایک خاص کنبے سے متعلق ہونا یا ایک خاص حیثیت رکھنا وغیرہ) غیر موجود تھے۔ نہ کہ خود انانیت ہی موجود نہ تھی۔ جب آتما خود آگاہ ہوتا ہے۔ تب ہی "میں" کا تصور ہوتا ہے جیسے "میں خود کو جانتا ہوں" گہری نیند میں بھی جبکہ دیگر اشیا نمودار نہیں ہوتیں۔ آتما بصورتِ انانیت یا "میں" خود آگاہ ہوا کرتا ہے۔ اگر بحالت نجات آتما یا انانیت یا "میں" کا شعور ہی معدوم ہو جاتا ہو۔ تب تو اس حالت میں اور بدھ مذہب کے عدم مطلق میں کوئی فرق نہیں ہے۔ "میں" یا انانیت کا احساس کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو آتما پر باہر سے عاید کی گئی ہو۔ بلکہ یہ آتما کی اپنی ذات ہے۔ حتے کہ علم بھی انانیت یا "میں" کی صفت کے طور پر نمودار ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں۔ کہ "میں اسے جانتا ہوں" تو یہ "میں" ہی تو ہے جس کو علم ہوتا ہے۔ اس طرح علم "میں" کی ایک کیفیت معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہمارا کوئی تجربہ کبھی اس بات کو ثابت نہیں کرتا۔ کہ "میں" علم محض کی ایک کیفیت ہے۔ ہم کہتے ہیں "میں علم رکھتا ہوں"۔ نہ کہ علم مجھے رکھتا ہے۔ اگر کوئی "میں" موجود نہیں۔ کوئی تجربہ کرنے والا نہیں۔ کوئی موضوع بحالتِ نجات ہستی نہیں رکھتا۔ تب ایسی نجات کے حصول کے لئے کون کوشاں ہوگا؟ اور اگر نجات کے بعد "میں" معدوم ہو جاتی ہو۔ تب کون اِس ناقابلِ خواہش حالت کے حصول کی خاطر تمام تکالیف اور مذہبی قیود کو گوارا کرے گا؟ اگر "میں" کی موجودگی بھی موقوف ہو جائے تب میں اس حالتِ نیستی کے حصول کی کیوں پرواہ رکھوں گا؟ جب "میں" ہی نہیں رہا۔ تب مجھے شعور محض سے کیا غرض ہوگی؟ یہ کہنا کہ "میں" بھی "تم" اور "وہ" یا "یہ" اور "وہ" کی مانند ایک شے ہے اور "یہ میں" شعورِ محض کی بدولت روشن ہوتی ہے۔ تو یہ تو تمام تجربے کے خلاف ایک مہمل سی بات ہے۔ "میں" کسی ظاہر کنندہ کے توسط کے بغیر ہی اب اور دوران نجات میں خود بخود ظہور پذیر ہوتی ہے کیونکہ آتما کا ظہور ہمیشہ "میں" کی صورت میں ہی ہوا کرتا ہے اور اگر بحالتِ نجات آتما ظہور پذیر ہوتا ہے۔ تو "میں" کے طور پر ہوتا ہے۔ شاستروں کا مطالعہ

باب ۱۹

بھی بتلاتا ہے۔ کہ وام دیو اور منو کی مانند نجات یافتہ لوگ خود کو بطور "میں" ہی سوچا کرتے تھے اور جیسا کہ اپنشدوں کی اصل عبارات سے ظاہر ہے۔ خود خدا بھی بطور "میں" اپنی شخصیت کے تصور سے محروم نہیں ہے۔ وہ خود کہتا ہے "میں نے دنیا کو پیدا کیا ہے"۔ "میں" کا خیال اس صورت میں جھوٹا ہے۔ جب یہ جسم یا دیگر علایق ولادت و قدر منزلت وغیرہ کو ظاہر کرتا ہو یا جبکہ یہ غرور اور لاف زنی کا موجب ہو۔ صرف اسی قسم کے اہنکار کو شاستروں نے باطل کہا ہے۔ مگر جب "میں" کا تصور آتما کو ظاہر کرتا ہے تب یہ صحیح ترین تصور ہے جو ہم رکھ سکتے ہیں۔

سکھ اور دکھ کے بارے میں ہمارے تمام احساسات "میں" یا آتما کی صفت کے طور پر نمودار ہوا کرتے ہیں۔ "میں" خود کو خود پر ظاہر کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے ایک غیر مادی (اجڑ) ہستی ہے۔ اور یہ دلیل کہ چونکہ "میں" کا خیال علم کے ساتھ نمودار ہوتا ہے (سہوپلمبھ)۔ اس لئے صرف علم ہی ہستی رکھتا ہے اور "میں" علم سے جداگانہ کوئی شے نہیں۔ اس دلیل کو ہی اُلٹے طور پر استعمال کرنے سے رد ہو جاتی ہے کہ صرف "میں" ہستی رکھتی ہے اور علم کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ تمام لوگ اس بات کا تجربہ رکھتے ہیں کہ علم "میں" (عالم) سے الگ بطور معروض محسوس ہوا کرتا ہے۔ یہ کہنا کہ آتما بذات خود روشن ہے۔ یہ معنی نہیں رکھتا کہ آتما اپنی ماہیت میں ہی علم ہے۔ کیونکہ آتما کا انحصار علم پر نہیں ہے۔ علم تو اس عمل ادراک کا نتیجہ ہے جو حسی تعلق وغیرہ سے نمودار ہوتا ہے۔ آتما تو "میں" عالم ہے جو اشیا کو جانتا ہے اور اس لئے علم کو رکھنے والا ہے۔

"میں" جاننے والا خود کو براہ راست خود آگاہی کے ذریعے ظاہر کرتا ہے اور اس لئے جن لوگوں نے استدلال کے ذریعے آتما کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ ناکامیاب رہے ہیں۔ مثلاً نیائے درشن والے کہا کرتے ہیں۔ کہ آتما کا ہونا اس امر سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ اس میں علم۔ خواہش۔ سکھ۔ دکھ وغیرہ صفات موجود ہیں اور اگرچہ اس دلیل کی رُو سے ہم یہ جان بھی لیں۔ کہ کوئی ایسی شے موجود ہے۔ جس میں یہ صفات موجود ہیں۔ تو بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ کہ وہ شے آتما ہی ہے۔ اور چونکہ کوئی شے ایسی نہیں ملتی۔ جس میں علم ارادہ وغیرہ پائے جاتے ہوں۔ اس سے

باب ۱۱

تو یہ نتیجہ بھی نکالا جا سکتا ہے۔ کہ علم۔ ارادت وغیرہ صفات ہی نہیں ہیں اور نہ کوئی
ایسا قانون ہے۔ جس کی رُو سے صفات لازمی طور پر کسی شے میں رہتی ہوں۔ انھیں
صرف اصطلاحاً گُن صفات کہا جاتا ہے اور نیائے کو ماننے والے لوگوں کا انھیں گُن
خیال کر کے یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ صفات لازماً کسی ہستی یا آتما میں لاینفک طور پر موجود
ہوتی ہیں۔ اپنے حق میں کوئی اور ثبوت نہیں رکھتا۔ ایک شے (جوہر یا روح کو (جس
کے لئے اور کوئی ثبوت ہی نہیں ہے) صرف اس بنا پر ان لینا کہ صفات کے موجود
ہونے کے لئے کوئی نہ کوئی جوہر چاہیئے۔ کسی طرح بھی حق بجانب نہیں ہے۔
مخالفین کا یہ ایک قول ہے۔ کہ گنوں کے لئے ایک ہستی یا جوہر کا ہونا ضروری ہے
جس میں وہ موجود ہوتے ہیں اور علم۔ ارادہ وغیرہ صفات ہیں۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں
نکالا جا سکتا۔ کہ چونکہ ہمیں کسی ایسے جوہر کی ہستی کا پتا نہیں لگتا۔ جس میں یہ گن موجود
ہوں۔ اس لئے ایک اور ہستی یا آتما کا ماننا ضروری ہے۔

۱۴۷

سانکھیہ کے حامی بھی غلطی کرتے ہیں۔ جب وہ کہتے ہیں۔ کہ بے شعور پرکرتی
کی تمام حرکات۔ اُس پرش کی خاطر ہیں۔ جس کے لئے وہ کام کر رہی ہے۔ اس پہ یہ
اعتراض عاید ہوتا ہے۔ کہ اگرچہ ایسی ہستیوں کی موجودگی کا قیاس کیا جا سکتا ہے
جن کے لئے پرکرتی کام کر رہی ہے۔ مگر اس سے یہ بات تو ثابت نہیں ہوتی۔ کہ
وہ ہستیاں ایسی اشیا یا چیزوں کے مجموعے ہی نہیں۔ جن کے نگراں کوئی دوسرے
وجود ہوں، یا پرش ایسے ہی شعور پاک ہوں جیسا کہ انھیں فرض کرنے کی ضرورت
ہوتی ہے۔ مزید براں صرف وہی شے اشیا یا حوادث کے بعض اجتماعات کا
مقصد ہو سکتی ہے۔ جو ان سے کسی طور پر مستفید یا متحرک یا متاثر ہوتی ہو۔ لیکن
پرش تو ساکن اور خالص شعور ہونے کے سبب کسی طرح پر پرکرتی سے متاثر نہیں ہو سکتے۔
اس لئے انھیں کس طرح وہ مقاصد خیال کیا جا سکتا ہے۔ جن کے لئے پرکرتی کام کرتی ہے؟
صرف پرش کو اس امر کا دھوکہ ہونا کہ وہ متاثر یا مستفید ہو رہا ہے۔ ایک ایسی حقیقت
نہیں ہے۔ جس کے لئے پرکرتی کی حرکات کے مقاصد پورے ہو سکیں۔ علاوہ بریں
یہ نام نہاد اثرات یا دھوکے بھی تو پرکرتی سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ پرش سے۔ کیونکہ
پرشوں پر جو شعور محض ہیں۔ گنوں کے تغیرات کا ذرا بھی اثر نہیں ہو سکتا۔ سانکھیہ

باب ۱۹

کی رُو سے ۔ تمام نفسی تغیرات بُدّھی سے تعلق رکھتے ہیں اور بُدّھی بے شعور ہونے کے باعث دُھوکے ۔ خطا اور غلطی کا شکار نہیں ہو سکتی ۔ نیز اس امر کی کوئی توجیہ نہیں کی جا سکتی ۔ کہ بُدّھی پر پرش کا عکس پڑتا ہے ۔ کیونکہ پرش کوئی مرئی حقیقت نہیں ہے ۔ ہمیشہ مرئی شے کا عکس پڑا کرتا ہے ۔ اور اگر یہ کہا جائے ۔ کہ فی الحقیقت کوئی انعکاس نہیں ہوتا ۔ بلکہ بُدّھی پرش کی مانند ہو جاتی ہے ۔ تو ایسا ہونا بھی ممکن نہیں ہے ۔ کیونکہ اگر

۱۴۸

بُدھی بھی پرش کی مانند لاصفت ہو سکتی ہو ۔ تب تو تمام نفسی حالات کا خاتمہ ہو جائے گا اور اگر یہ کہا جائے ۔ کہ بدھی پرش کی مانند شعور محض نہیں ہوتی ۔ بلکہ پرش کی مانند خود ہی فہیم ہے ۔ تو یہ بات بھی ممکن نہیں ۔ کیونکہ سانکھیہ کی رو سے پرش فہم محض ہے فہیم نہیں ہے ۔ فلسفہ سانکھیہ میں جاننے والی فہیم ہستی کے لئے کوئی جگہ ہی نہیں ہے اور یہیں اس کی مشکل ہے اور اگر یہ کہا جائے ۔ کہ تمام صفاتی تغیرات کا مقصد پرش ہونے سے صرف یہ مراد ہے ۔ کہ اگرچہ پرش کے اندر کسی تبدیلی یا قلب ہیئت کا امکان نہیں ہے ۔ مگر وہ صرف اپنی موجودیت سے ہی صفات کو حرکت میں لا کر ان کے تغیرات کا اسی طرح ہی مقصد بن جاتا ہے ۔ جس طرح راجا کے لئے تمام ریاست کام کرتی اور لڑتی ہے ۔ لیکن چونکہ پرش ان صفات اور ان کے تغیرات سے غیر متاثر رہ کر صرف ان کا ناظر ہی رہتا ہے ۔ اس لئے یہ توجیہ غلط ہے ۔ کیونکہ راجا اپنی رعایا سے واقعی طور پر مستفید ہوا کرتا ہے ۔ لیکن پرش میں تو صرف دیکھنا ہے ۔ اسے دیکھنے والا یا ناظر نہیں کہہ سکتے ۔

آتما کی ماہیت جیسی کہ ہم نے بیان کی ہے ۔ اپنشدوں سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ آتما "میں" کے تصور میں براہ راست روشن ہوتا ہے اور غم ۔ درد الُفت ۔ بے دردی صرف اس کے حالات ہیں ۔ جو اس کے بطور "میں" روشن ہونے پر روشن ہوا کرتے ہیں ۔ یہ آتما جیسا کہ کمارل کا خیال تھا ۔ حواس یا من سے نہیں جانا جا سکتا ۔ کیونکہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آتما من کے ذریعے جانا جا سکتا ہے تو کب ؟ یہ ٹھیک اس آن میں تو جانا نہیں جا سکتا ۔ جبکہ ہمیں کسی شے کا علم ہوتا ہے ۔ کیونکہ اس وقت آتما اور اشیا کے تصورات جو بیک وقت وقوع پذیر ہوتے ہیں ۔ وہ اس طرح پر نمودار نہیں ہو سکتے ۔ کہ ان میں سے ایک (آتما) تو

باب ۹

جانے اور معین کرنے والا ہے۔ اور دوسرے (معروضات) معلوم اور متعین ہیں۔ اور اگر آتما اور معروضات کا علم مختلف لمحات میں بطور جداگانہ اعمال ہوا کرتا ہے۔ تب یہ بات ناقابل فہم ہوگی۔ کہ ان کے درمیان بطور عالم و معلوم کے تعلق کیونکر قائم ہوگیا۔ اس لیے یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ جو آتما ہماری خود آگاہی میں دائماً روشن ہو رہا ہے۔ وہ حواس اور من کے ذریعے بھی جانا جا سکتا ہے۔ کمارل کی رائے میں علم ایک نئی پیدائش ہے اور جب بعض حسی اعمال کی بدولت ہمارے اندر علم یا گیان کی تحریک پیدا ہوتی ہے۔ تب آتما کے تعلق میں اشیا کی نموداری (گیا تتا یا پراکیٹہ) وقوع میں آتی ہے اور اس نموداری سے گیان کریا یعنی علمی تحریک کا پتا لگتا ہے اور من کے ذریعے آتما اس علم کا عالم جانا جاتا ہے۔ مگر یہ قیاس کہ آتما بذات خود آگاہ نہیں۔ بلکہ باہر سے علم حاصل ہونے پر خود آگاہ ہوتا ہے۔ غیر معقول ہے۔ کیونکہ جب

۱۴۹

کوئی شخص ایسی شے کا علم حاصل کرتا ہے۔ جسے وہ پہلے نہ جانتا تھا۔ تو وہ کبھی اپنے اندر اس قسم کا اختلاف نہیں دیکھتا اس کے علاوہ چونکہ تعلیم براہ راست آتما کو روشن نہیں کرتی۔ اس لیے اس امر میں شبہ ہو سکتا ہے۔ کہ آتما اشیا کا علم رکھتا بھی ہے یا نہیں۔ اور اس صورت میں تمام شعوری تجربے میں آتما کبھی اس طرح براہِ راست روشن نہ ہوسکتا جیسا کہ دیکھا جاتا ہے۔

بعض کہتے ہیں۔ کہ آتما کا علم شعورِ معروضی کی بدولت ہوا کرتا ہے۔ خود بخود اور براہِ راست نہیں۔ مگر یہ بات معقول نہیں ہے۔ کیونکہ جو شعور معروضی بیرونی اشیا کی خبر دیتا ہے۔ وہ کس طرح شعورِ ذات پیدا کر سکتا ہے؟ اس خیال کے مطابق تو علم کی موجودیت کو ثابت کرنا بھی مشکل ہوگا۔ کیونکہ خود بخود روشن نہ ہونے کی بجائے اسے کوئی اور شے درکار ہوگی جو اسے روشن کرے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ یہ خود بخود نمودار ہوتی ہے۔ تب تو اسے تمام اشخاص پر ہمیشہ کے لئے روشن ماننا پڑے گا۔ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ علم بذاتِ خود روشن ہے۔ لیکن یہ صرف اس شخص کے تعلق میں روشن ہو سکتا ہے۔ جس میں یہ نمودار ہوتا ہے۔ نہ کہ تمام اشخاص کے تعلق میں۔ اگر یہ بات ہو۔ تو در اصل اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ علم ہمیشہ اور صرف کسی نہ کسی جاننے والے شخص کے تعلق میں ہی نمودار ہوتا ہے اور اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ علم کو اپنی ہستی کے لئے

باب ۱۹

کسی شخص کا تعلق درکار نہیں ہے۔ بلکہ صرف کسی معروض اور موضوع کے تعلق میں اپنی خا[ص]
تنویر کے لئے اس تعلق کی ضرورت ہوتی ہے۔ تب یہ بات کوئی ثبوت نہیں رکھتی۔ ہم
اسے مان لیتے۔ اگر ہمیں کوئی بھی ایسی مثال ملتی۔ جس میں معروض و موضوع کے تعلق مخصوص
کے بغیر بھی شعورِ محض یا علمِ محض تجربے میں آتے۔ اور اگر اس پر بھی یہ کہا جائے۔ کہ شعو[ر]
کو اس کی خود بخود نمودار ہونے والی صفات سے الگ نہیں کر سکتے۔ تب یہ بھی کہا جا سک[تا]
ہے کہ شعور کبھی اس شخص۔ موضوع یا عالم سے الگ نہیں پایا گیا۔ جو اسے رکھتا ہے۔ شعو[ر]
کی بے شمار حالتوں کے ساتھ خود بخود نمودار ہونے والی طاقت کو منسوب کرنے
کی بجائے کیا یہ کہنا بہتر نہ ہوگا۔ کہ شعور کی خود اظہاری اُس خود آگاہ فاعل سے نمودا[ر]
ہوتی ہے جو کل شعوری تجربے کا موضوع اور اس کو متعین کرنے والا ہے۔ اور اگر
حالاتِ شعوری میں قوتِ خود اظہاری کی موجودیت مان بھی لی جائے۔ تب اس
امر کی توجیہ ناممکن ہوگی۔ کہ اس وجہ سے آتما کس طرح خود آگاہ ہوگیا۔ ہاں اگر یہ
مان لیا جائے۔ کہ آتما جو کل تجربے کو جاننے والا ہے۔ خود نمو داری کی طاقت
رکھتا ہے۔ تب شعوری تجربات کی خود اظہاری بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے۔ کیونکہ آتما

۱۸۰

کل تجربات کا ادراک کرنے والا ہے۔ تمام اشیا اپنی نمو داری کے لیے ایک اور شے
چاہتی ہیں جو ان کے زمرے سے باہر ہے لیکن چونکہ کوئی ایسی شے موجود نہیں ہے۔
جس پر آتما اپنے شعور کے لیے انحصار رکھتا ہو۔ اس لئے یہ ماننا پڑتا ہے۔ کہ آتما
خود بخود نمودار ہونے والی ایک فہیم ہستی ہے۔ چنانچہ صراحی کو خود اظہاری کے لئے
دوسری صراحی درکار نہیں ہوتی بلکہ روشنی کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو بالکل جداگانہ جماعت
سے تعلق رکھتی ہے۔ اور روشنی کو بھی اپنی یا صراحی کی نمو داری کے لئے دوسری روشنی درکار
نہیں ہوا کرتی۔ البتہ وہ حواس کی محتاج ہوتی ہے اور حواس اپنی قوتوں کے اظہار
کے لئے خود شعور پر انحصار رکھتے ہیں۔ شعور بجائے خود آتما کا محتاج ہے۔ آتما میں
موجود ہوئے بغیر اس کی نمو داری کا امکان نہیں ہے۔ مگر آتما کسی اور شے پر منحصر نہیں ہے۔
اور اس لئے اس کی خود اظہاری کسی اور شے پر انحصار نہیں رکھتی۔

پس ہم شعوری حالات کو آتما کے حالات کہہ سکتے ہیں۔ جو مختلف اشیا کے تعلق
میں آکر اِس یا اُس شعور کے طور پر نمودار کرتا ہے اور اس لئے اِس یا اُس شے کا علم

باب ۱۹

شعور کے حالاتِ مختلفہ کے سوا کچھ نہیں ہے اور خود شعور آتما کی ایک خاصیت ہے۔
اگر شعور آتما کا لاینفک اور ذاتی خاصہ ہوتا۔ تب کبھی نہ کبھی نہیں آتما کے بے شعور ہونے کا بھی تجربہ ہوا کرتا۔ اگر کوئی شے کسی دوسری شے کے ساتھ ایسا تعلق رکھتی ہے کہ اس کے بغیر کبھی کوئی وجود ہی نہیں رکھتی۔ تب تو اسے اس شے کی لاینفک اور ذاتی خاصیت ہی ماننا پڑے گا۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ اس قسم کی تعمیم غیر درست ہے اس وجہ سے کہ ہم جسم کے تعلق میں ہی خود آگاہی رکھتے نہیں۔ حالانکہ جسم آتما کی لازمی علامت مخصوصہ نہیں ہے۔ بطور "میں" یا "میں جانتا ہوں" آتما کی خود آگاہی جسم کے ساتھ کوئی ضروری تعلق نہیں رکھتی۔ نیز یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ اگر شعور آتما کی ذاتی اور لاینفک علامت مخصوصہ ہوتا۔ تب گہری نیند اور غشی میں حالتِ بے شعوری کی توجیہ ناممکن تھی۔ کیونکہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں پایا جاتا۔ کہ ان نام نہاد لاشعور حالات کے اندر جاننے والی ذات کوئی شعور نہیں رکھتی۔ ہم گہری نیند سے بیدار ہو کر اپنی بے خبری کی شہادت اس لئے دیتے ہیں۔ کہ ہمیں اس حالت کے متعلق کچھ یاد نہیں رہتا۔ پس بیداری میں ان حالاتِ لاشعوری کا احساس اس لئے ہوا کرتا ہے۔ کہ ہم ان حالتوں کے متعلق کوئی یادداشت نہیں رکھتے۔ یادداشت حالت میں ممکن ہوا کرتی ہے۔ جب بعض اشیا کا ادراک کیا جاتا ہے اور شعور کے معروضات کا یہ ارتسام ذہن میں اس طرح مرتسم ہو جاتا ہے کہ ان کی مدد سے ہم ان اشیا کو دوبارہ یاد کر سکتے ہیں۔ گہری نیند میں اشیا کا کوئی ادراک نہیں ہوتا اور نہ ہی ذہن میں کوئی ارتسام باقی رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان حالتوں کے متعلق کچھ بھی یاد نہیں کر سکتے۔ ان حالات میں آتما اپنی خود آگاہی کی صفتِ مخصوصہ کے ساتھ برابر موجود رہتا ہے۔ مگر اس حالت میں کسی اور شے کی خبر نہیں رکھتا۔ صرف خود آگاہ ذات من وغیرہ آلات ذہنی پر کوئی نقش مرتسم نہیں کرتی۔ کیونکہ اس حالت میں یہ سب کے سب معطل ہوتے ہیں اور یہ بات آسانی کے ساتھ سمجھ میں آ سکتی ہے۔ کہ آتما کے اوپر کوئی نقش مرتسم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر اس قسم کے نقوش اور تاثرات آتما کے اوپر پیدا ہو کر جمع ہوتے چلے جاتے۔ تب تو آتما کے کبھی نجات پانے کا امکان ہی نہ رہتا۔ نیز حافظے کی یہ ایک خاصیت ہے۔ کہ

۱۵۱

باب ۱۹

جب کوئی ادراک وقوع میں آکر لگاتار جاری نہیں رہتا۔ تب اس تجربے کی یاد اُس قسم کے مماثل ادراکات کے تعلق سے ہی ممکن ہوتی ہے۔ مگر خود آگاہ آتما کا سدا یکساں حال ہے اور اس لئے اس کی یاد ممکن نہیں۔ یہ امر واقعہ کہ ہم گہری نیند سے بیدار ہو کر محسوس کرتے ہیں کہ ہم بڑے مزے سے سوئے تھے۔ یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ گہری نیند میں واقعی طور پر شعور مسرت موجود تھا۔ یہ صرف جسم کا ایک عنصری احساس ہے۔ جو اس گہری نیند سے پیدا ہوتا ہے۔ جس کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ نیند میں خوشی کا تجربہ کہا جاتا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ میں وہی ہوں جو کل تھا۔ تو اس وقت ہم آتما کو یاد نہیں کرتے بلکہ اس خاص تلازم زمانی کو یاد کرتے ہیں۔ جو حافظے کا ماخذ بنتا ہے۔

ہمیں اشیا کا ادراک اُس وقت ہوا کرتا ہے جبکہ شعور کسی حاسہ کے ذریعے مادی اشیا کے ساتھ متلازم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ آتما دائماً شعور ذات سے بہرہ ور ہے۔ مگر صرف اسی حالت میں ہمیں خاص ادراک حاصل ہوتا ہے۔ کہ جب آتمائی یہ آگاہی کسی نہ کسی حاسہ کے ذریعے کسی بیرونی شے سے متلازم ہو کر تعلق پیدا کرتی ہے۔ آتما ساری کل نہیں بلکہ اپنے قدوقامت میں ذرہ کی مانند ہے۔ جب یہ کسی خاص حاسہ کے تعلق میں آتا ہے۔ ہمیں اسی قسم کا احساس ہوا کرتا ہے۔ اسی سے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ ایک ہی وقت میں دو ادراکات نہیں ہوسکتے۔ اور جہاں یک وقتی معلوم ہوتی ہے وہاں اتنی سرعت کے ساتھ احساسات کو حاصل کیا جاتا ہے۔ کہ تغیرات کا پتہ ہی نہیں لگتا۔ اگر آتما ساری کل ہوتا۔ تو ہم بیک وقت جملہ اشیا کا علم رکھتے کیونکہ آتما تمام اشیا کے ساتھ باربط ہوتا۔ پس اس طرح ثابت ہوتا ہے۔ کہ آتما کی ذاتی صفت شعور ہے۔ شعور یا علم اس کے اندر کبھی پیدا نہیں ہوتے۔ مگر جب ۱۵۲ روکاوٹیں دُور ہونے پر آتما اشیا و موضوعات کے تعلق میں آتا ہے۔ تب ان اشیا کا شعور نمودار ہو جاتا ہے۔

خدا اور کائنات

ہم پہلے بتلا چکے ہیں۔ کہ اہل میمانسا ایشور کی ہستی کے قائل نہیں ہیں۔ خدا کی ہستی

کے خلاف ان کی دلایل کو یا مُنا کے نظریۂ خدا کے مقابلے میں بحث میں لایا جاسکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ علیم کل ایشور کا وجود نہیں مانا جا سکتا۔ کیونکہ یہ دعوے اپنا ثبوت نہیں رکھتا۔ اور اس کے خلاف کئی اعتراضات موجود ہیں۔ کیونکہ کس طرح اس کے علیم کل ہونے کا ادراک ہو سکتا ہے؟ یقیناً یہ ادراک معمولی آلاتِ علمیہ کی مدد سے حاصل ہو نہیں سکتا کیونکہ ہمارا معمولی ادراک ماضی اور حال کی تمام اشیا کا علم نہیں دے سکتا اور نہ ہی وہ ہماری حسی حدود سے تجاوز کر سکتا ہے۔ نیز ایشور کے علیم کل ہونے کا جو علم یوگیوں سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ وہ ماننے کے لایق نہیں ہے۔ کیونکہ یہ امر ناممکن ہے۔ کہ یوگی اپنے حواس کی مدد سے تمام گذشتہ باتوں کو جان سکے یا اپنے حواس کی حدود سے پرے محسوس کر سکے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ انتہ کرن (حواس باطنی) میں یہ قابلیت موجود ہے۔ کہ وہ حواس کی مدد کے بغیر ہی کل محسوسات کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ تب حواس کا فائدہ ہی کیا؟ البتہ یہ بات درست ہے۔ کہ توجہ کے عظیم ارتکاز سے انسان چیزوں کو زیادہ صاف اور واضح طور پر جان سکتا ہے۔ لیکن کیسا ہی دھیان یا کوئی دوسرا طریقہ انسان کو اس قابل نہیں کر سکتا کہ وہ آنکھ سے سُن سکے یا حاسوں کے بغیر اشیا کا ادراک کر سکے۔ اس لیے علیم کل ناممکنات سے ہے اور ہم نے کبھی کسی حاسہ سے ایسے علیم کل شخص کا وجود نہیں محسوس کیا۔ جس کو ایشور کہہ سکیں۔ اس کی ہستی کو انومان (استدلال) سے بھی ثابت نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ تمام محسوسات سے پرے ہے اور کوئی بھی ایسی دلیل (ہتیو) نہیں ہے۔ جو اس کے ساتھ تعلق رکھتی ہو اور جس کی بدولت وہ استدلال کا موضوع ہو سکے۔ اہل نیائے کہتے ہیں۔ کہ دنیا ایسے اجزا کا مجموعہ ہے۔ اور اس لئے یہ ایک نتیجہ یا معلول ہے اور دیگر تمام نتایج کی مانند ایک ایسے فہیم شخص کی نگرانی کا محتاج ہے جو دنیا کے کل اجزا کا علم رکھتا ہو۔ مگر ایسا ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ تمام اجزا اپنی موجودہ صورت میں دنیا کے تمام لوگوں کے کرموں کے مطابق ان کی قسمتوں (اورشٹ) کا نتیجہ ہیں۔ ثواب اور ادھرم کے اعمال ہم سب میں پائے جاتے ہیں اور یہ اعمال ہی دنیا کے عمل کو اپنے سانچے میں ڈھالتے رہتے ہیں اگرچہ وہ ہمارے دیکھنے میں نہیں آتے۔ اسی طرح دنیا کو ایشور کی

باب ۹

مخلوق کی بجائے لوگوں کے اعمال کا نتیجہ خیال کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ایشور کو آج تک کسی نے دیکھا نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ایشور جو کوئی ایسی خواہش نہیں رکھتا جسے وہ پورا کرنا چاہتا ہے۔ دنیا کو پیدا کرے ہی کیوں؟ یہ دنیا اپنے پربتوں۔ دریاؤں اور سمندروں وغیرہ کے ساتھ کسی ایک ہستی کی مخلوق خیال نہیں کی جا سکتی۔

یا سنا نیائے کا طریقہ استعمال کرتا ہوا دنیا کو ایک نتیجہ یا معلول ثابت کرنا چاہتا ہے۔ اسے ایک ایسے فہیم پرش کی مخلوق سمجھتا ہے جو دنیا کے مواد کا براہِ راست علم رکھتا ہے نیز وہ لوگوں کے دھرم اور ادھرم کا بھی براہ راست علم رکھتا ہے۔ جس کے مطابق وہ ساری دنیا کو پیدا کر کے ایک ایسا نظام قائم کرتا ہے جس کی وجہ سے ہر شخص کو اپنے اپنے اعمال کا پھل بھگتنا پڑتا ہے۔ وہ صرف اپنی خواہش سے ہی تمام عالم کو حرکت میں لے آتا ہے۔ وہ کوئی جسم نہیں رکھتا۔ مگر وہ اپنے من کے ذریعے اپنی خواہش کو عملی صورت دے لیتا ہے۔ ماننا پڑتا ہے۔ کہ وہ ایک ایسا شخص ہے۔ جو بے حد علم اور طاقت سے بہرہ ور ہے۔ ورنہ وہ اس دنیا کو پیدا کر کے اسے مرتب و منظم نہ کر سکتا۔

شنکر کے مقلدین کا خیال ہے۔ کہ اپنشدوں کی یہ تعلیم ہے۔ کہ برہم کے سوا کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ صرف برہم ہی موجود ہے اور دنیا جھوٹ ہے۔ مگر اپنشدوں کا یہ منشا ہرگز نہیں ہے۔ اس کے معنی تو یہ ہیں کہ ایشور کے سوا کوئی دوسرا ایشور موجود نہیں ہے۔ اور نہ کوئی اس کی مانند ہے اور جب اپنشد میں کہا جاتا ہے۔ کہ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں۔ سب کا سب برہم ہی ہے اور دنیا کی واحد علتِ مادی ہے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اور کوئی شے وجود ہی نہیں رکھتی اور بلا صفات برہم ہی اس کی حقیقتِ واحد ہے۔ اگر میں کہوں کہ صرف ایک سورج موجود ہے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے۔ کہ وہ شعاعیں نہیں رکھتا۔ اور اگر میں کہوں کہ دنیا میں سات سمندر موجود ہیں۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ کوئی موج وغیرہ موجود نہیں ہے۔ ان عبارات کے صرف یہی معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ دنیا اس سے اسی طرح ہی نمودار ہوتی ہے جس طرح چنگاریاں آگ سے اور اس میں ہی دنیا اپنا انتہائی سکون اور سہارا پاتی ہے۔ اسی سے آگ۔ ہوا۔ مٹی وغیرہ نے اپنی اپنی قوتوں اور قابلیتوں کو حاصل کیا ہے

باب ۱۹

اور اس کی طاقت کے بغیر یہ چیزیں بذاتِ خود کچھ بھی نہیں کر سکتیں۔ اگر اس کے خلاف یہ مان لیا جائے۔ کہ یہ دنیا باطل ہے تب کل تجربے کو ہی قربان کرنا پڑے گا۔ اور چونکہ برہم کا علم (اگیان) بھی ہمارے تجربے کا ہی ایک حصہ ہے۔ اسے بھی باطل جان کر ترک کرنا پڑے گا۔ ویدانت کی منطقی بحث جو ادراکِ اختلاف کو ایک وہم باطل بتلاتی ہے۔ ہمارے لئے بے سود ہے۔ کیونکہ ہمارا تجربہ تبلا رہا ہے۔ کہ ہم اختلافات اور تعلقات دونوں کو ہی محسوس کیا کرتے ہیں۔ ہم نیلے رنگ اور کنول کو الگ الگ دیکھتے ہوئے یہ بھی دیکھ پاتے ہیں۔ کہ کنول نیلے رنگ کا ہے۔ پس تعلیماتِ اپنشد کے مطابق دنیا اور

۱۵۴

افراد کو ایشور کے ساتھ غیر منفک طور پر متعلق دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ معنی اس خیال کی نسبت صحیح تر ہیں۔ جو کل ظہوراتِ عالم اور تمام افرادِ انسانی کی شخصیت کو اڑاتا ہوا صرف یہی کچھ بتلائے پر قانع ہو رہتا ہے۔ کہ افراد کا شعورِ خالص برہم کے شعورِ خالص کے ساتھ ایک ہی ہے۔ دنیا میں کوئی بھی ایک خالص۔ جاذب کل۔ لاصفات ہستی جیسی کہ مقلدین شنکر بتلاتے ہیں۔ موجود نہیں ہے۔ کیونکہ ہم میں سے ہر ایک مختلف اور جداگانہ خیالات ظاہر کرتا ہے۔ سکھ اور دکھ کے متعلق ہمارے انفرادی جذبات جداگانہ ہیں۔ اگر صرف ایک ہی شعور موجود ہوتا۔ تب ہمیشہ کے لئے ہر شے نمودار ہوا کرتی۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے۔ کہ یہ شعور بیک وقت ست (وجود)۔ چت (شعور) اور آنند (سرور) ہے۔ اور اگر ان سہ گانہ صفات کو تسلیم کر لیا جائے تب مقلدین شنکر کے اس مسئلہ وحدت وجود کی خود بخود تردید ہو جائے گی جس کی وہ اتنی سرگرمی کے ساتھ تائید کیا کرتے ہیں اور اگر وہ یہ کہیں۔ کہ ست۔ چت۔ آنند تین جداگانہ اشکال یا صفات نہیں ہیں۔ بلکہ ایک ہی برہم کی حقیقت واحد کو ظاہر کرتے ہیں۔ تب یہ بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ سرور اور شعور بالکل ہی ایک کیونکر ہو سکتے ہیں؟ ہم سبھی سکھ اور دکھ کو ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف محسوس کیا کرتے ہیں۔ پس ہم جس طرح بھی تعلیماتِ شنکر کی جانچ پڑتال کریں۔ ہم انھیں کل تجربے کے خلاف پاتے ہیں۔ وہ منطقیانہ تنقید کو سہارنے کے قابل نہیں ہیں۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے۔ کہ عالم خارجی کے تصورات صحیح ہیں اور ایک خارجی دنیا کی صحیح طور پر نمائندگی کرتے ہیں۔ بے حد اختلاف رکھنے والی گوناگوں دنیا صرف ایک وہمی نمود نہیں ہے۔ بلکہ

باب ۱۹

ہمارے اپنے حواس سے ثابت حقیقی وجود رکھتی ہے۔

اس طرح فلسفہ یامنا کا آخری نتیجہ یہ تبلاتا ہے۔ کہ ایک پہلو پر خود آگاہ ارواح موجود ہیں اور دوسرے پہلو پر علیم کل اور قادر مطلق ایشور اور عالم متنوع موجود ہیں۔ یہ تینوں اقسام ہستی واقعی ہیں وہ کئی مقامات پر اس علم کا اشارہ دیتا ہے۔ کہ دنیا کو ایشور سے نکلنے والی چنگاریاں خیال کر سکتے ہیں مگر وہ اس بات کو طوالت کے ساتھ بیان نہیں کرتا اور ایسی عبارات بھی پائی جاتی ہیں جو اس خیال کی تردید کرتی ہیں۔ کیونکہ ان میں وہ ایشور کو نیائے کی تعلیم کے مطابق دنیا کا بنانے والا بھی خیال کرتا ہے اور سدھی تریہ اور آگم پرامانیہ دونوں میں جس طریق پر وہ ایشور اور دنیا کے تعلق میں نیائے کے نقطۂ خیال کی تائید کرتا ہے۔ اس سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس کا اپنا نظریہ نیائے کے اس نظریے سے مختلف نہ تھا۔ جس میں دنیا اور خدا کی ثنویت کو قطعی طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ اور اسے حل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ جہاں تک ہم سدھی تریہ سے اندازہ لگانے کے قابل ہیں۔ یامنا کی طرف سے بڑا تعلیمی اضافہ یہی ہے۔ کہ اس نے روح کی خود آگاہی کو ثابت کیا ہے۔ عالم خارجی کی حقیقت اور خدا کی ہستی کو تو پہلے کئی نظامات نے بھی مانا ہے۔ یامنا ایشور اور ارواح و عالم کے ساتھ اس کے تعلق کے بارے میں کوئی بھی نئی بات نہیں بتلاتا۔ وہ حقیقتِ عالم کی فطرت جاننے کے لئے کوئی کھوج نہ کرتا ہوا اس امر کے اثبات پر قانع رہتا ہے۔ کہ ظہور عالم ایک دھوکا نہیں ہے جیسا کہ مقلدین شنکر اسے خیال کرتے ہیں۔ ایک مقام پر وہ کہتا ہے۔ کہ وہ اہل نیائے کی مانند ذراتِ لا تجزیٰ کی ہستی میں یقین نہیں رکھتا۔ مادے کے صغیر ترین ذرے کا نام تر سر ینو یعنی وہ ذرۂ خاک ہے جو کسی جھری یا سوراخ سے داخل ہونے والی کرنوں میں ہوا کے اندر دیکھا جاتا ہے۔ وہ عالم گوناگوں کی حقیقت کی انتہائی ماہیت کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہتا اور نہ ہی یہ تبلاتا ہے۔ کہ یہ دنیا جیسی کہ ہے کس طرح وجود میں آئی ہے۔ نیز وہ ان تدابیر کے متعلق بھی خاموش ہے۔ جو حصول نجات کے لئے عمل میں لانی واجب ہیں اور نہ ہی وہ حالتِ نجات کی ماہیت اور خصوصیات کے متعلق کچھ کہتا ہے۔

۱۵۵

یامنا نے اپنے آگم پرامانیہ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہ

بار ۱۹

پنچ راتر سنگھتا ویدوں کی مانند ہی مستند ہے۔ کیونکہ اسے ایشور نے خود بیان کیا ہے۔ ویدوں کی پرش سوکت اور اس کے اندر اور کئی مقامات پر وشنو یا واسدیو کی تعریف کی گئی ہے۔ مگر وید کبھی شیو لوگوں کے پاشوپت تنتری کی تائید نہیں کرتے اور اس طرح بلحاظ استناد پاشوپت تنتر کبھی پنچ راتر سنگھتا کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

خدا کے متعلق رامانج۔ وینکٹ ناتھ اور لوکاچاریہ کے تصورات

بھاسکر نے کہا ہے۔ کہ اگرچہ ایشور میں تمام نیک صفات موجود ہیں۔ اور وہ بذاتِ خود تمام کثافات سے پرے ہے۔ لیکن اس نے اپنی شکتی (طاقت) سے خود کو دنیا اور اس کے تمام حالات و حدود کی صورت میں بدل لیا ہے۔ تمام مادہ اور جملہ حوادث اس کی طاقت ہیں۔ وہ خود ہی اپنی طاقت سے ایک معمولی سی روح کی صورت میں نمودار ہو کر بالآخر نجات کو بھی حاصل کرتا ہے۔ رامانج کی رائے ہے۔ کہ اس خیال کی رو سے برہم کوئی ایسی ذاتی صورت نہیں رکھتا۔ جو تمام حدود و قیود اور اس طاقت سے پرے ہو۔ جو تمام حوادث میں ظہور پذیر ہو رہی ہے۔ جب برہم کو ہمیشہ کے لئے اس طاقت کے ساتھ متلازم کیا جاتا ہے۔ تب اس پر عالم حوادث کے تمام نقائص لازمی طور پر عاید ہونے لگتے ہیں۔ علاوہ ازیں جب برہم کی شکتی یا طاقت کو مان لیا جائے۔ تب بھی برہم کا بدلنا کس طرح کہہ سکتے ہیں؟ اور اگر شکتی کو اس کی تبدیل ہیئت ہی مان لیں۔ تب بھی یہ بات قبول نہیں کی جا سکتی۔ کہ برہم شکتی کے ساتھ مل کر ایک دنیوی قلب ماہیت پاتا ہے۔

۱۵۶

ایک اور ویدانتی (جس کا نام غالباً یادو پرکاش ہے اور جو اوائل عمر میں رامانج کا معلم تھا) کی یہ رائے تھی۔ کہ برہم اپنی ذات میں ہی تبدیل ماہیت کر کے بصورتِ عالم نمودار ہو گیا ہے۔ اس نظریے پر یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ اگر برہم خود ہی دنیا کی صورت میں منقلب ہو گیا ہے۔ تب تو اس پر دنیا کی تمام

باب ۱۱

کثافات اور نقائص عاید ہوں گے ۔ اور اگرچہ یہ کہدیا جائے ۔ کہ اپنے ایک جزو میں وہ برترین ہے اور تمام نیک صفات رکھتا ہے اور دوسرے جزو میں صورتِ عالم اختیار کرنے کے باعث اس کی تمام کثافات اپنے اوپر لیتا ہے ۔ تب بھی جو اپنے ایک جزو میں اس قدر کثیف و ناپاک ہے ۔ اپنی کثافت کو اپنے دوسرے نیم جزو کی پاکیزگی کے ذریعے رفع دفع کر کے ایشور کہلانے کا مستحق نہیں ہو سکتا ۔ اس لئے رامانج کا یہ خیال ہے ۔ کہ تمام تغیرات اور تبدلات ایشور کے جسم میں واقع ہوتے ہیں نہ کہ اس کی ذات میں ۔ اس طرح ایشور اپنی ذاتِ اقدس میں ہمیشہ جملہ کثافات سے پاک اور بہترین صفات سے بہرہ ور ہے اور ان مظاہری حوادث سے جو اس کے جسم سے متعلق ہیں ۔ ہمیشہ بے لوث رہتا ہے ۔ اور جو مادہ کہ خارجی دنیا کا مواد بنتا ہے ۔ وہ سانکھیہ کے تین گن کی طرح نہیں ہے ۔ بلکہ خالص پرکرتی یا اصلی قوتِ علتی ہے ۔ جو مختلف قسم کی صفات رکھتی ہے ۔ ان صفات کو ستو رجس اور تمس کے تین زمروں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔ یہ پرکرتی اپنی لطیف صورت میں ایشور کا جسم ہے جو اپنی تمام تبدیلیوں میں ایشور سے ہی متحرک ہوتا ہے اور جب وہ پرکرتی کو اس کے تمام مظاہر سے ہٹا کر اس کی تمام حرکات کو بند کر دیتا ہے ۔ تب فنائے عالم (پرلے) ہو جاتی ہے ۔ جس میں ایشور علتی حالت میں موجود رہتا ہوا پرکرتی کو اپنے جسم کی لطیف حالت کے طور پر اپنی ذات میں برقرار رکھتا ہے ۔ پرکرتی ایشور کا جسم بھی ہے اور اس کا ایک انداز (پرکار) بھی اور جب یہ ظہوری صورت اختیار کرتی ہے ۔ تب دنیا وجود میں آتی ہے ۔ پرکرتی تن ماترا (عناصر لطیفہ) اور اہنکار (انانیت) وغیرہ کی پیدائش کے وقت جن تبدیلیوں میں سے گزرتی ہے وہ سانکھیہ کی تعلیم کے مطابق گنوں کی ترتیبوں کے نتائج نہیں ہیں ۔ بلکہ انھیں پرکرتی کے وہ مختلف مدارج خیال کر سکتے ہیں ۔ جن میں سے گزرتی ہوئی وہ ہر ایک درجے پر اپنی صفات مخصوصہ ظاہر کرتی ہے ۔ یہاں گن سے مراد کیفیت ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے ۔ کہ پرکرتی ایشور سے متحرک ہوتی ہوئی لگاتار نئی سے نئی کیفیات ظاہر کرتی ہے ۔ موجودہ حالتِ عالم بھی پرکرتی کی ایک خاص حالت کو ظاہر کرتی ہے ۔ جس میں وہ اُن صفات کو حاصل کر چکی ہے ۔ جو عالم حوادث میں دیکھی جاتی ہیں ۔

۱۵۷

ہم بیشتر دیکھ چکے ہیں ۔ کہ یامنا لے نیائے کی روش کے مطابق ایشور کی

باب ۱۹

ہستی ثابت کی ہے۔ لیکن رامانج کی رائے میں ایشوری ہستی کے خلاف بھی اسی قدر کہا جا سکتا ہے جس قدر کہ اس کے حق میں چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اگر پہاڑوں وغیرہ کو معلولات ہی مان لیا جائے۔ تو بھی اس سے یہ امر ثابت نہیں ہوتا کہ انہیں کسی ایک پرش (شخص) نے پیدا کیا ہے۔ صراحیوں کو بھی تو کوئی ایک شخص نہیں بنایا کرتا۔ سانکھیہ کے طریقے کے مطابق ایشور کی ہستی سے انکار بھی کیا جا سکتا ہے اور یہ بات بھی تصور کی جا سکتی ہے۔ کہ لوگوں کے کرموں کے مطابق یہ دنیا ابتدائی گنوں کے اجتماع سے پیدا ہو گئی۔ اس طرح ایشور کی ہستی کے خلاف بھی اسی قدر کہا جا سکتا ہے جس قدر کہ اس کے حق میں۔ رامانج کی رائے میں ایشور کی ہستی کو دلیل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں اس کی ہستی کو شاستروں کی سند پر قبول کر سکتے ہیں[1]۔ نیائے اور یوگ نے ایشور کو صرف نمت کارن (علت آلی) مانا ہے۔ مگر رامانج کی رائے میں ایشور کل مکان و زماں میں ساری کل ہے۔ ایشور کی یہ سرایت کلی یہ معنی نہیں رکھتی۔ کہ اس کی ہستی ہر جگہ ہستی واحد ہے یا وہ دنیا کی ہستی کے ساتھ بالکل ایک ہی ہے اور باقی سب کچھ باطل ہے۔ اس کے معنے رامانج بھاشیہ کے دوسرے سوتر پر سدرشن آچاریہ کی تفسیر شرت پرکاشکا کے مطابق یہ نہیں۔ کہ کوئی بھی ایسا پاپ نہیں ہے۔ جس کے ذریعے ایشور کسی مکانی رشتے کے اندر محدود کیا جا سکے۔ ورد نارائن اور وینکٹ ناتھ اس بارے میں متفق الرائے ہیں۔ کہ ایشور کے ساری کل ہونے کے صرف یہی معنی ہیں۔ کہ اس کی نیک صفات کی کوئی بھی حد نہیں ہے[2]۔ ایشور کے جسم کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اس لئے جسمانی طور پر بھی اسے ساری کل خیال کیا جا سکتا ہے۔ پس ایشور صرف نمت کارن ہی نہیں بلکہ اُپادان کارن (علتِ مادی) بھی ہے۔ وینکٹ بالتفصیل ثابت کرتا ہے۔ کہ سب سے اونچے ایشور کا نام نارائن ہے۔ اور اس کی طاقت جو مادہ اور ارواح پر حکمران ہے۔ اس کا نام لکشمی ہے۔ ایشور من رکھتا ہے۔ اور اس کے ابدی حواس اپنے اظہار کے لئے کسی جسم یا عضو کے محتاج نہیں ہیں۔ وینکٹ یہ بھی بیان کرتا ہے بھگوان واسیدیو کے تین روپ ہیں سنکرشن۔ پردیمن۔ انی رودھ۔ پنچ راتر کے

---

[1] ۔ رامانج بھاشیہ تیسرا سوتر دیکھو۔

[2] ۔ وینکٹ ناتھ کا نیائے سدھانجن دیکھو۔

باب ۱۹

اس مسئلہ ویوہ پر لوک آچاریہ کے تتو تریہ پر ورور کے بھاشیہ میں بحث کی گئی ہے۔
سنکرشن۔ پردیمن اور انی رودھ۔ یہ تینوں واسدیو کی تین مختلف صورتیں خیال کی جاتی
ہیں۔ جن کے ذریعے وہ انفرادی ارواح۔ من اور عالم خارجی کو بس میں رکھتا ہے۔ ۱۵۰
وہ صورتِ عمل جس کی بدولت آغاز عالم پر جیو (ارواح) اور پرکرتی (مادہ) ایک دوسرے
سے جدا ہو گئے۔ ایشور کے اس روپ سے متلازم ہے۔ جسے سنکرشن کہتے ہیں۔ اور جب
یہ جدا کرنے والا عمل لوگوں پران کے منس (من) کے طور پر وقوع پذیر اور حکمراں ہوکر آخر کار
انھیں بھلائی اور نیکی کی راہ پر لاتا ہے۔ تب وہ ایشور کے روپ پردیمن سے متلازم ہوتا ہے۔
انی رودھ ایشور کا وہ روپ ہے۔ جس کے ذریعے بیرونی دنیا پیدا ہوکر باترتیب رہتی ہے
اور جس کے اندر علم حقیقی کے حصول کے لئے ہماری ساعی اور تجربات تکمیل پاتے ہیں۔
یہ تینوں روپ جداگانہ ایشور نہیں ہیں۔ بلکہ اس کے فعلی اختلافات کی بنا پر تصور کئے گئے
ہیں۔ ایشور کی پوری ہستی ہر جگہ موجود ہے۔ وہ اور اس کی صورتیں ایک دوسرے سے
الگ یا مختلف نہیں ہیں۔ یہ روپ کیا ہیں۔ واسدیو کی طاقت کے مظاہر ہیں اور اس لئے
وبھاو کہلاتے ہیں۔ ایزدی طاقت کے ایسے مظاہر مذہبی دنیا کے برگزیدہ افراد میں
دیکھے جاتے ہیں۔ مثلاً دیاس۔ ارجن وغیرہ میں۔ لوکاچاریہ ایشور کے متعلق مزید تشریح
کرتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ ایشور کی اصلی ذات صرف علیم کل ہی نہیں ہے۔ بلکہ یہ علم کل ابدی
اور کامل سرور سے بھی متلازم ہے۔ اس کا علم اور اس کی طاقتیں نہ تو تغیر پذیر ہیں۔
اور نہ کسی کی مانند ہیں۔ کیونکہ یہ بلند ترین ہیں اور کسی اور کے خیال میں نہیں آسکتے۔
وہ ہم سب کو عمل کے لئے حرکت دیتا ہوا ہمارے اعمال کے مطابق ہماری خواہشات کو
پورا کرتا ہے۔ وہ جہلا کو علم۔ ضعفا کو طاقت گنہگاروں کو معافی دیتا ہے۔ دکھیوں پر
رحم کرتا ہے اور گنہگاروں کے گناہ نظر انداز کر کے ان کے ساتھ پدرانہ محبت
رکھتا ہے۔ شریروں کے لئے بھلائی۔ مکاروں کے لئے خلوص اور بددلوں کے لئے
نیک دلی رکھتا ہے۔ جو اس سے جدا نہیں رہنا چاہتے وہ ان سے جدا رہنا برداشت
نہیں کرسکتا اور جو اس کا دیدار چاہتے ہیں۔ انھیں وہ خود آسانی سے مل جاتا ہے۔
جب وہ لوگوں کو دکھی دیکھتا ہے۔ تب ان پر رحم کر کے ان کی مدد کرتا ہے۔ اس کی
تمام صفات دوسروں کے لئے ہیں۔ خود اس کے لئے نہیں۔ ہمارے لئے اس کی محبت

ماں کی محبت کی مانند ہے۔ اس محبت کے بس میں وہ ہمارے نقائص کو نظر انداز کرتا ہوا ہمیں نیکی کے معراج کی طرف لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس نے اپنے اندر یہ دنیا اس لئے پیدا نہیں کی کہ اس کے لئے اپنی کسی ضرورت کو پورا کرے۔ بلکہ صرف بازیانہ طور پر از خود لیلا کر رہا ہے۔ اور جس طرح پیدائش میں۔ اسی طرح قیام اور فنا میں بھی اس کی لیلا ہو رہی ہے اس کی خود بخود بازی (لیلا) ہی ہر ایک شے کو پیدا کرتی اور سہارا دے رہی ہے۔ فنا بھی اس کا ایسا ہی کھیل ہے جیسے کہ تخلیق۔ یہ سب کچھ اُس نے اپنے سے اور اپنے اندر پیدا کر رکھا ہے۔

رامانج اور وینکٹ کے مطابق وشِشٹا ویت کا مسئلہ

۱۵۹

دیگر نظامات کے خلاف ارواح کی جداگانہ خود آگاہ ہستیوں کے متعلق یامنا چاریہ نے جو تعلیم دی ہے۔ اس کے بارے میں ہم مسئلۂ روح کی فصل میں کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں۔ یامنا کی رائے میں جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ روح ذراتی قدو قامت رکھتی ہے۔ ورد۔ وِشنو مترا اور وینکٹ ناتھ کی رائے کے مطابق روح کی عالم ظہوری حالت میں اس کا علم پھیلا اور سکڑا کرتا ہے اور بحالتِ نجات بہ برترین ظہور پا کر تمام دنیا میں ساری ہوتا ہے۔ اور اس کے پھیلنے اور سکڑنے کے موجب اس کے کرم (اعمال) ہوتے ہیں۔ کرم کو اودیا بھی کہا جاتا ہے۔ اپنی تصنیف ویدانت دیپ میں رامانج چراغ کی شعاع کی مثال پیش کر کے جسم کے مختلف حصوں میں ظہورِ علم کی تشریح کرتا ہے۔ حالانکہ ذراتی روح چراغ کی مانند جسم کے ایک جزو مخصوص میں ہی رہتی ہے۔ رامانج کہتا ہے۔ کہ ایشور روح کو اپنی مرضی کے مطابق عمل کرنے کی اجازت دیدیتا ہے۔ انفرادی ارواح کی خواہشات جب ایشور کی پسندیدگی حاصل کرتی ہیں۔ تب ہی حرکت ممکن ہوتی ہے۔ خود آگاہ روحیں اپنی آزادانہ مرضی کے مطابق چیزوں کی خواہش مند ہوا کرتی ہے اور ان کی راہ میں ایشور حائل نہیں ہوتا۔ ایشور ہمیشہ ہی انفرادی ارواح کو اپنی مرضی کے مطابق اپنے اعضا استعمال کرنے

باب ۲۵

کی اجازت دیتا ہے۔ یہ ایک طرح کا نظریہ مشیت الہی ہے جس کے یہ معنی ہیں۔ کہ میں جو کام بھی کرتا ہوں۔ اس کے بارے میں مشیتِ ایزدی پر انحصار رکھتا ہوں میں اپنے اعضا کو حرکت دے سکتا ہوں اس لئے کہ ایسا کرنا ایشور کو منظور ہے۔ اس قانون عامہ کے علاوہ کہ ایشور تمام اعمال کا موید ہے۔ خاص مہربانی اور خاص ناراضگی کی مستثنیات بھی ہیں۔ جو اس کے ساتھ خاص محبت رکھتے ہیں۔ وہ ان کے حق میں زیادہ مہربان ہوتا ہے۔ اور اپنی رحمت سے ان کے اندر ایسی خواہشات پیدا کر دیتا ہے۔ جس کے لئے وہ بآسانی اس کی محبت کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں اور جو لوگ خاص طور پر اس کے برخلاف ہیں۔ ان کے اندر ایسی خواہشات بھر دیتا ہے۔ جو انھیں اس سے دور ہی دور لے جایا کرتی ہیں[1]۔ ایشور ہم سب کے اندر بطور قابض القلوب (انتریامی) بستا ہے۔ ہماری انفرادی روح اس قابض القلوب کی نما بندگی کرتی ہے۔ یہ انفرادی روح اپنی تمام خواہشات علم اور مساعی میں آزاد ہے[2] ارادہ۔ علم وغیرہ میں یہ آزادی ہمیں ایشور کی طرف سے عطا ہوئی ہے۔ نیز اس نے اس امر کا بندوبست کر رکھا ہے۔ کہ عالم خارجی کی حرکات ہماری خواہشات کے

۱۶۰

مطابق ہوں۔ اس طرح وہ نہ صرف ہمیں ارادے کی آزادی بخشتا ہے بلکہ عالم خارجی میں اپنا ارادہ پورا کرنے میں معاون بھی ہوتا ہے اور انجام کار ہمارے اعمال نیک و بد کے مطابق ان کے نیک و بد پھل بھی دیا کرتا ہے[3]۔ اس طرح ہمارے اوپر ایشور کا قابو ہماری آزادی ارادے میں فرق نہیں لاتا۔ چنانچہ اس کی خاص مہربانی کے بھی یہی معنی ہیں۔ کہ وہ عابد کی اپنے ساتھ خواہش وصال کو ہی پورا کرتا ہے۔ اور اس کی ناراضگی بھی سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ پکے گناہگار کی اپنی خواہش کو پورا کرتا ہوا اسے لذاتِ دنیوی کی طرف مائل کر کے خود سے دور تر کر دیتا ہے۔ آتما کو بسا اوقات گیان (شعور) کہا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ شعور کی صورت میں

---

[1] تتوتریہ پدہ ورورکا بھاشیہ دیکھو۔

[2] راما نج بھاشیہ ۱۱-۳-۴۰-۴۱ دیکھو۔

[3] راما نج کا بھاشیہ ۱۱-۳-۴۰-۴۱ دیکھو۔

خود کو ظاہر کرتا ہے اور حواس کی راہ سے اشیا کے تعلق میں آکر انہیں روشن کرتا ہے۔
تمام ارواح ایشور میں قیام رکھتی ہیں۔ راماج تو ارواح کو جسم ایزدی بتلاتا ہے لیکن لوکاچاریہ اور ورورا اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ جس طرح بیرونی اشیا ارواح کی خاطر ہستی رکھتی ہیں۔ اسی طرح ارواح بھی ایشور کی خاطر وجود رکھتی ہیں اور جس طرح انسان وہ مقصد ہے جس کے لئے لذات خارجی ہستی رکھتی ہیں۔ اسی طرح انسان بھی صرف اس لئے وجود میں آیا ہے کہ وہ ایشور کی حکومت اور تائید کا معروض ہو۔
اور روح اگرچہ بذات خود پاک ہے۔ مگر وہ مادہ (اچت) کے تعلق میں آکر جہالت اور دنیوی خواہشات سے مغلوب ہو جاتی ہے۔ اودیا یا جہالت کے معنی یہاں علم کی نیستی۔ خواص کا بیجا استعمال اور جھوٹے علم وغیرہ کے ہیں۔ جہالت یا اودیا جو بہت سی دنیوی خواہشات اور ناپاک جبلتوں کی موجب ہے۔ مادے کے ساتھ ارواح کے تلازم سے پیدا ہوتی ہے اور جب یہ تعلق کٹ جاتا ہے۔ تب آتما جہالت سے آزاد ہو کر نجات پاتا ہے[1]۔
راماج اپنی تصنیف وایدانت سنگرہ میں کہتا ہے۔ کہ ایشور کسی شخص کو علایق دنیوی سے اس وقت نجات بخشتا ہے۔ جب وہ شاستروں سے گروؤں (اساتذہ) کی ہدایات کے مطابق علم حقیقی حاصل کر کے اپنی روزمرہ کی زندگی میں خود ضبطی۔ ریاضت۔ طہارت۔ عفو۔ خلوص۔ فیاضی۔ اہنسا (کسی کو ضرر نہ پہنچانے) کی مشق کرتا ہوا تمام لازمی اور رسمی فرایض ادا کرتا ہے۔ ممنوعات سے مجتنب رہتا ہے اور اس کے بعد خود کو کلی طور پر بھگوان کے سپرد کر دیتا ہے۔ اس کے گن گاتا اور لگاتار اس کی یاد میں رہتا۔ اس کی پرستش کرتا اور لگاتار اس کا نام جپتا ہے اور جس نے اس کی رحمت سے اپنی روح کی کل تاریکی کو دور کر دیا ہے۔ لازمی اور رسمی فرائض عایہ کی ادائگی اور تمام اعلےٰ ترین اخلاقی صفات کی مزاولت اور شاستروں کے ذریعے تحصیل علم حقیقی ضروری شرائط نجات ہیں۔ اور جب انسان اس طرح پر خود میں استعداد پیدا کر لیتا ہے۔

---

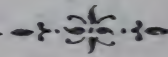
[1] ۔ راماج بھاشیہ ۲-۳-۲۹-۳۰۔
[2] ۔ تتوّتریہ کے چت پرکرن پر ورور کی تفسیر کو دیکھو۔

باب ۱۹

تب ہی وہ ایشور کے آگے برترین خود سپردگی اور اس کی عبادت کے ذریعے جملہ قیود دنیوی سے بالآخر نجات پاتا ہے۔ رامانج کی رائے میں بھکتی کے معنی لگاتار تفکر ذات ایزدی ہیں۔ اس کے بغیر صرف علم ہمیں نجات نہیں دے سکتا۔ بھکتی (عشق ایزدی) کی علامتِ خاص یہ ہے۔ کہ عابد اپنے محبوب کی خاطر کچھ کرنے کے علاوہ اور کسی بات میں بھی دلچسپی نہیں رکھتا۔ اور آخر میں رامانج کی رائے کے مطابق بھکتی ایک طرح کا جذبہ نہیں بلکہ وہ علم ہے۔ کہ جو اپنے سب سے بڑھ کر پیارے مالک کی خدمت کے سوا اور سب باتوں کو بھول جاتا ہے۔

وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ ضروری فرائض کی ادائگی انسان کو تحصیل علم حقیقی کے لائق بناتی ہے اور حصول علم حقیقی انسان کو بھکتی (عبادت) کے قابل بناتا ہے جب انسان تحصیل علم کے لائق ہو جائے۔ تب وہ کرموں کو چھوڑ سکتا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی رائے میں بھکتی صرف علم نہیں ہے۔ بلکہ قابل پرستش ذات میں خوشی کا احساس (پریتی) ہے۔ سایجیہ مکتی یا وہ نجات جس میں ہم ایشور کے ساتھ ہم صفت ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح کی بھکتی کا نتیجہ ہے۔ اس سایجیہ مکتی میں روح انسانی ایشور کی صفاتِ علم کل، وسرور وغیرہ میں شریک ہوتی ہے۔ مگر روح انسانی صفاتِ ایزدی میں کلیتہً حصہ دار نہیں ہو سکتی۔ دنیا کو پیدا کرنے اور قابو میں رکھنے یا ارواح انسانی کو نجات دینے کی صفات ایشور میں رہتی ہیں۔ انسانی ارواح صرف اس کے علم وسرور میں حصہ دار ہو کر اس کی مانند ہی علیم کل اور مسرور ہو سکتی ہیں۔ اس حالتِ نجات میں انسان ایشور کی ابدی اور پُرمسرّت خدمت گزاری (سیوا) میں رہتا ہے۔ دوسری خدمات کی مانند اس خدمتِ ایزدی میں ذرا بھی دُکھ نہیں ہے۔ جب انسان اپنی تمام خودنمائی کو ترک کر کے اپنی تمام آزادی کو اس کی خدمت میں لگاتا ہوا خود کو ایشور کا ایسا خادم خیال کرتا ہے۔ جس کا کام صرف اس کی سیوا (خدمت) کرنا ہے تو وہ بشاشت اور خوشی کی حالت میں رہتا ہے۔ مزید براں وینکٹ ناتھ اس حالتِ نجات اور کیولیہ میں تمیز کرتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ اسی حالتِ نجات میں انسان ایشور کو سب سے بلند ترین سوچتا ہوا اس تفکر کی بدولت بے انداز خوشی حاصل کرتا ہے۔ مگر دوسری قسم کی کیولیہ میں وہ خود کو برہم جان کر کیولیہ حاصل کرتا ہے۔ اس حالت میں جہالت اور دنیا کے ساتھ رشتہ

ٹوٹ جانے پر انسان وحدت حاصل کرتا ہے۔ مگر یہ حالت قابلِ طلب نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں وہ بے انداز خوشی نہیں پائی جاتی۔ جو وشنو نجات دیتا ہے۔ رامانج اسی حالت کو نجات کہتا ہے۔ جو انسان کو ساری اودیا (جہالت) سے چھٹکارا حاصل کرنے پر نصیب ہوتی ہے۔ اور جس میں پرماتما اور اس کے ساتھ انسانی تعلقات کا کشف موجود ہوتا ہے۔ رامانج اس مکتی کو اس کیولیہ مکتی سے تمیز کرتا ہے۔ جس میں انسان تمام کرموں (اعمال) سے آزاد ہو کر خود میں خود کو پالیتا ہے۔ یہ حالت اسے ایشوری صفات میں شریک ہونے سے محروم رکھتی ہے۔ یہ کیولیہ جس میں انسان اپنی ذات کو ہی برترین حقیقت خیال کرتا ہے ایک ادنٰے درجے کی نجات ہے۔ اور اسی موقع پر یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ وینکٹ ناتھ نے بھگتی کو جذبۂ مسرت اور مکتی کو ایشور کی سیوا (خدمت) بتلا کر بھگتی اور انسانی مقصودِ برترین مکتی دونوں کو احساس کے پہلو سے اور بھی آگے بڑھا دیا ہے۔

اچت یا ابتدائی مادہ پرکرتی اور اس کے تغیرات

مادے کی ماہیت بیان کرتے ہوئے وینکٹ ناتھ نیائے ویشیشک کے نظریہ سالمات کی تردید کرتا ہے۔ مادے کا صغیر ترین جزو وہ ہے۔ جو کسی سوراخ یا جھری میں سے داخل ہونے والے کرنوں میں ہوا کے اندر معلق دکھائی دیا کرتا ہے۔ ان ذرات سے بھی بڑھ کر لطیف ذرات جنہیں وہ اَنُک یا پرمانو کہہ سکتے ہیں۔ اپنے لئے کوئی ثبوت نہیں رکھتے۔ کیونکہ وہ محسوس نہیں ہو سکتے۔ انہیں پھولوں کے اُن ناقابل دید زیرے (برادہ نما سفوف) سے تشبیہ نہیں دے سکتے جو ہوا میں اُڑتے ہوئے اسے خوشبو دار بناتے ہیں۔ کیونکہ یہ ذرات سونگھے جاتے ہیں۔ مگر پرمانو تو ان ذراتِ لطیفہ کا نام ہے۔ جو کوئی بھی قابلِ احساس خاصیت نہیں رکھتے۔ استدلال بھی ان کی ہستی کو ثابت نہیں کرتا۔ کیونکہ اگر ہم یہ فرض کریں۔ کہ جب ذرات کو تقسیم کر کے پھر پھر تقسیم کیا جائے۔ تو آخر اس تقسیم کی ایک حد آجائے گی جس سے پرے عمل تقسیم ناممکن ہو گا۔ اور ان ذرات کو پرمانو

باب ۱۹

کہا جائے ۔ تو ایسا کرنا ناممکن ہوگا۔ کیونکہ نیائے اور ویشیشک کے پرمانو نہ صرف
صغیر ترین ہیں بلکہ بطور اپنی صفتِ مخصوصہ کے ایک خاص قسم کا معیار (پاریماندلیہ)
رکھتے ہیں۔ مگر اس کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے ۔ اگر صغیر ترین ہونا ہی معیار ہو۔ تب تو
ترسرینو (ہوا میں اڑتے ہوئے خاکی ذرات) کا ماننا ہی کافی ہوگا۔ اس کے علاوہ
پرمانو واد (نظریۂ سالمات) پر اور بھی کئی اعتراضات ہیں۔ جیسے کہ شنکر آچاریہ نے
بیان کئے ہیں شنکر کے خیال میں ذراتِ لایتجزیٰ نہ تو ایک دوسرے سے چھو سکتے ہیں
اور نہ باہم مل کر جمع ہو سکتے ہیں ۔ اور پرمانو کا پاریماندلیہ معیار دوی انک میں
مختلف قسم کا معیار پیدا نہیں کر سکے گا اور نہ ہی دوی انک ترسرینو میں ایک نئی قسم کا
معیار پیدا کر سکیں گے ۔ یہ دنیا پرمانوؤں یا ترسرینوؤں کا اجتماع متصور نہیں ہو سکتی
اس لئے ستو رجس اور تمس کی صفات ثلاثہ رکھنے والی پرکرتی کو بطور ابتدائی مادے
کے ماننا پڑتا ہے ۔ اس کی وہ حالت جو اہنکار (انانیت) سے پہلے اور پرکرتی کی حالت
کے فوراً بعد ہوتی ہے ۔ جس میں کسی خاص گن یا صفت کا ظہور نہیں ہوتا ہت کہلاتی ہے
مہت کے بعد کی اور حواس سے پہلے کی حالت کا نام اہنکار ہے ۔ یہ مہت اور
اہنکار سانکھیہ کی تعلیم کے مطابق موضوعی حالتیں نہیں بلکہ پرکرتی کے دیکھے بعد دیگرے
کائناتی مدارج ہیں۔ پرکرتی ابتدائی اور کائناتی مادے کا نام ہے۔ اہنکار تین قسم
کا ہے ۔ ساتوک ۔ راجس ۔ تامس ۔ حواس عناصر سے پیدا نہیں ہوتے جیسے کہ اہل ویشیشک
خیال کرتے ہیں۔ بلکہ آنکھ ۔ کان ۔ ناک وغیرہ کے تلازم سے فعلی اور وقوفی قوائے
ظاہر کرتے ہیں ۔ من کی حالتوں کو ہی تخیل اور ارادے وغیرہ کے نام دیئے جاتے ہیں
لوکاچاریہ پرکرتی کی تین اقسام بیان کرتا ہے (۱) وہ جو ستو کے پاکیزہ ترین
خواص رکھتی ہوئی ایشور کے دھام کا مسالا بنتی ہے (۲) جو ستو راجس اور تمس
کی معمولی صفات رکھتی ہوئی اس ہماری دنیا کو بناتی ہے (۳) اور ایشور کی بازی گاہ
ہے ۔ اسے پرکرتی اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تمام تغیرات پیدا کرتی ہے ۔ اور
اودیا اس لئے کہ ہر قسم کے علم حقیقی کی متضاد ہے ۔ اور مایا اس لئے کہ یہ کل مخلوقات
تنوع کی علت ہے ۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ۔ گن پرکرتی کی صفات ہیں
سانکھیہ کے مطابق حقایق نہیں ہیں ۔ پرکرتی میں متضاد صفات کی نمو داری پر

پیدائش عالم وقوع میں آتی ہے۔ تن ماترا مادے کی وہ حالتیں ہیں جن میں ابتدائی صفاتِ مخصوصہ کا اب تک ظہور نہیں ہوا۔ بعض نے تن ماترا کی پیدائش کی ترتیب کو یوں بیان کیا ہے۔ پہلے بھوتادی۔ اس سے شبد تن ماترا جس سے آکاش (خلا) کا ظہور ہوتا ہے۔ آکاش سے سپرش تن ماترا (تموج بالقوۃ) اور اس سے ہوا کی پیدائش ہوتی ہے۔ ہوا سے رُوپ تن ماتر (روشنی بالقوت) کا ظہور ہوکر اس سے اگنی (آتش) نمودار ہوتی ہے۔ اگنی سے رس تن ماترا (ذائقہ بالقوۃ) کی پیدائش ہونے پر آب کا ظہور ہوتا ہے۔ آب سے گندھ تن ماترا (بالقوۃ بُو) کا ظہور ہوکر اس سے مٹی پیدا ہوتی ہے۔ تخلیق عناصر کے متعلق اور قیاسات بھی پیش کئے گئے ہیں۔ مگر ہم انھیں یہاں چھوڑ دیتے ہیں۔ کیونکہ وہ بہت قدر و قیمت نہیں رکھتے۔ وردر کہتا ہے۔ زمانہ کیا ہے ستو کے گن کو چھوڑ کر پرکرتی ہی ہے۔ لیکن وینکٹ ناتھ زمانے کو ایشور کی فطرت میں موجود اور اس کے ظہور مخصوصہ کی ایک صورت بتلاتا ہے۔ مکان (دِک) آکاش سے الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس کا کام اشیا کو گنجائش دینا ہے مگر آکاش صرف خلا اور بے یکین ہونا نہیں ہے۔ بلکہ ایک مثبت حقیقت ہے۔

پس اس طرح دیکھا جاتا ہے۔ کہ پرکرتی کا غیر متعین مادہ اپنی سہ گانہ صفات کے ساتھ مختلف مدارج میں سے گزرتا ہوا بالآخر دنیا کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جو لوگوں کے بھلے اور بُرے اعمال اور ان کی قسمت (اورشٹ) کے مطابق سکھ اور دکھ پیدا کرتی ہے۔ اورشٹ (تقدیر) کی طاقت کوئی جداگانہ ہستی نہیں رکھتی۔ بلکہ ایشور کی خوشی اور ناراضگی ہے۔ جو لوگوں کے اعمال کے مطابق کام کرتی ہے۔

بیسواں باب

رامانج کے مذہب فکر کا فلسفہ

حقیقت کی نوعیت مشروط ہے یا غیر مشروط اسکے متعلق شنکر اور رامانج کے تصورات۔ ۱۶۵

شنکر کہتا ہے۔ کہ برہم اس شعور محض (چِن ماترم) کے طور پر جو مطلقاً کوئی اور کسی طرح کی صورت نہیں رکھتا، انتہائی حقیقت (پرمارتھ) ہے اور عالم و معلوم اور علم کی صورِ متنوعہ کے جملہ اختلافات اس میں مفروض اور باطل ہیں۔ اس کی رائے میں جھوٹا پن اس نمود کا نام ہے جو حقیقت کا علم ہوتے ہی دُور ہو جایا کرتی ہے اور یہ دھوکا اس نقص (دوش) کے باعث ہوتا ہے۔ جو حقیقت کی اصلی فطرت کو چھپا کر اشکال گوناگوں ظاہر کرتا ہے۔ یہ نقص جو جھوٹی دنیا کی نمود پیدا کرتا ہے۔ جہالت یا لاعلمی (اودیا یا مایا) کہلاتا ہے۔ جہالت کو نہ تو ہست کہہ سکتے ہیں اور نہ نیست اور یہ اس وقت ختم ہو جاتی ہے۔ جب برہم کا عرفان حاصل ہوتا ہے۔ یہ سچ ہے۔ کہ ہم اپنے معمولی تجربے میں اختلاف اور کثرت کو دیکھتے ہیں۔ مگر یہ تجربہ غلط اور ناقص ہے کیونکہ بے خطا وید ایک ہی حقیقت تبلا کر اسے برہم کہتے ہیں۔ اور اگرچہ ویدوں کے دوسرے حصے ہمیں ویدک فرائض کی ادائیگی کی تعلیم دیکر کثرت کی موجودگی

باب ۲

کو ثابت کرتے ہیں مگر وہ اصل عبارات جو صرف برہمہ کو حقیقت واحد بتلاتی ہیں مستند تر ہیں۔ کیونکہ ان کا اشارہ انتہائی حقیقت کی طرف ہے۔ اس کے برعکس ویدوں کے امکانات صرف ظہوراتِ عالم کے تعلق میں درست ہیں اور وہ بھی اُس وقت تک جبکہ انتہائی حقیقت کا علم نہیں ہوتا۔ اور پھر ویدک عبارات برہم کو حقیقت (ستیہ) شعور محض (گیان) اور غیر محدود (اننت) بتلاتے ہیں یہ کوئی صفات نہیں ہیں جن کا تعلق برہمہ سے ہو بلکہ معنوں کے لحاظ سے بالکل ایک ہیں اور مطلقاً لاصفات لااختلاف اور لاتغیر حقیقت برہم کی طرف ہی اشارہ کرتے ہیں۔

رامانج مذکورۃ الصدر بیان کی تردید کرتا ہوا سب سے پہلے انتہائی حقیقت کے بالکل لاصفات (نروشیش) ہونے پر بحث کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ حقیقت لاصفات (نرگن) ہو سکتی ہے۔ وہ دراصل کوئی ثبوت نہیں رکھتے۔ کیونکہ تمام ثبوتوں کا دارومدار کسی نہ کسی صفت کی قبولیت پر ہوا کرتا ہے۔ بے صفت ہونا تجربے میں اس لئے نہیں آسکتا۔ کیونکہ کسی نہ کسی صفت خاص کو ماننے بغیر تجربہ ممکن نہیں۔ جب میں تجربے کو میرا تجربہ کہتا ہوں۔ تب وہ لازمی طور پر مشروط و محدود ہو جاتا ہے۔ اور اگر تم یہ ثابت کرنا چاہو۔ کہ اپنا تجربہ جو اپنی ماہیت میں فی الحقیقت مشروط و محدود ہے۔ وہ صفت سے خالی ہے۔ تب اس غرض کے لئے بھی تمہیں اس کے اندر کوئی ایسی صفتِ خاص تلاش کرنی ہوگی جس کی بنا پر تم اسے خالی از صفت کہہ سکو گے۔ اور یہی کوشش ہی تمہارے دعوے کی تردید کر دے گی۔ کیونکہ وہ صفتِ خاص ہی اسے مشروط و محدود بنا دے گی۔ شعور بذاتِ خود روشن ہے اور اس کی بدولت جاننے والا تمام چیزوں کو جانتا ہے۔ یہ بات ثابت کی جا سکتی ہے۔ کہ گہری نیند یا غشی میں بھی تجربہ بے صفت یا غیر مشروط نہیں ہوا کرتا اور جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ برہم حقیقت شعور محض اور غیر محدود ہے۔ تو اس کے معنی یہی ہیں کہ یہ برہم کی صفات مخصوصہ ہیں اور یہ کہنا مہمل ہے۔ کہ یہ صفات کوئی خصوصیت ظاہر نہیں کرتیں۔ وید کسی خالی از صفات (نرگن) حقیقت کی موجودگی کی شہادت نہیں دیتے۔ کیونکہ وہ ایسے الفاظ کا مجموعہ ہیں۔ جن میں ایک ترتیب و تعلق کے ساتھ مترتب کیا گیا ہے۔ اور ہر ایک لفظ ایک کل ہے۔ جس میں اصل لفظ

۱۶۶

باب ۲

کچھ بتلاتا ہے کیونکہ میں پچھلے تجربے کے متعلق اب یہی کچھ کہہ سکتا ہوں۔ کہ "میں اسے ایسا جانتا تھا" نہ کہ "اب میں اسے جانتا ہوں۔ اور یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ کسی تجربے کا مزید تجربہ نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ میں اپنے گذشتہ تجربے کو یاد کرسکتا ہوں اور جس طرح دیگر اشخاص کی آگاہی رکھتا ہوں۔ اسی طرح اس تجربے کے متعلق بھی آگاہ ہوسکتا ہوں۔ اور اگر یہ بات کہ ایک آگاہی دوسری آگاہی کا معروض ہوسکتی ہے۔ اسے تجربہ یا وجدان (سم ودیا انوبھوتی) قرار دینے میں مانع ہوگی۔ تب تو کسی بھی انوبھوتی یا تجربے کا امکان نہ رہے گا۔ اگر انسان دوسروں کے تجربات سے آگاہ نہ ہوسکتا۔ تو وہ کبھی اظہارِ حالات نہ کرسکتا اور نہ کبھی دوسروں کی تقریر کو سمجھ سکتا۔ اور تمام تقریر اور زبان بے سود ہو جاتی۔ اگر ہم صراحی وغیرہ کو وجدان یا تجربہ (انوبھوتی اور سنوت) نہیں خیال کرتے تو فقط اس وجہ سے کہ ان کی ماہیت ان سے بالکل مختلف ہے۔ نہ کہ اس لئے کہ وہ تعلم اور تجربے کے معروض ہوسکتے ہیں۔ کیونکہ وہ تو کوئی معیاری نہیں ہے۔

مزید براں یہ کہا گیا ہے۔ کہ یہ وجدان یا تجربہ (انوبھوتی یا سم ود) کبھی پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم کوئی ایسا مرحلہ نہیں تبلا سکتے۔ جبکہ یہ موجود نہ تھا۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے۔ کہ کوئی بھی تجربہ یا وجدان کسی ایسی حالت کو ظاہر نہیں کرسکتا جس میں یہ خود موجود نہ تھا۔ کیونکہ کوئی شے کس طرح اپنی غیر موجودگی ظاہر کرسکتی ہے۔ کیونکہ وہ اپنی غیر موجودگی میں موجود نہیں ہوسکتی ؟ تنکر کے اس دعوے کے جواب میں راماینج جواب دیتا ہے۔ کہ اس بات کو کیوں ضروری خیال کیا جائے۔ کہ ایک تجربہ صرف اسی شے کو ظاہر کرسکتا ہے۔ جس کے ساتھ وہ اس وقت خود بھی موجود تھا۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو ماضی اور مستقبل کے ساتھ کوئی رابطہ ممکن نہ تھا۔ یہ صرف حسی علم ہی ہے۔ جو اُن اشیا کی خبر دیتا ہے۔ جو حواس کے عمل کے وقت حسی علم کے ساتھ موجود ہوتی ہیں۔ مگر یہ بات ہر قسم کے علم پر صادق نہیں آسکتی۔ حافظہ۔ استدلال۔ شبد براہان اور رشیوں کا وجدانی سری علم ہمیشہ ایسے واقعات کی خبر دے سکتے ہیں۔ جو کبھی ہوئے تھے یا ہوں گے۔

اور اسی دلیل کو جاری رکھتے ہوئے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ صراحی وغیرہ کی مانند معمولی اشیا کے تجربے کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ جو ادراک ان کی کسی خاص وقت پر

موجودگی ظاہر کرتا ہے۔ وہ تمام زمانوں میں ان کی ہستی ظاہر نہیں کرتا۔ چونکہ وہ اسی طور پر ظاہر نہیں ہوتے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اظہارِ علم (سم ودیا انو بھوتی) زمانے میں محدود ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تو جو اشیا اس علم کے ذریعے ظاہر ہوتی ہیں وہ بھی زمانے میں محدود نہ ہوتیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کے یہ معنی ہوتے۔ کہ صراحی وغیرہ قسم کی اشیا اپنی ماہیت میں ابدی ہیں۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ اسی قسم کی دلیل انومان (استنتاج) کے ذریعے حصولِ علم کے بارے میں دی جا سکتی ہے۔ چونکہ اشیا بھی لازمی طور پر اسی علم کی مانند ہوتی ہیں۔ جس کے ذریعے وہ روشن ہوتی ہیں۔ اس لئے اگر علم بلحاظ زمانہ غیر محدود اور ابدی ہے۔ تب اشیا بھی ابدی ہوں گی۔ کیونکہ معروض کے بغیر کوئی علم نہیں ہو سکتا۔ اور یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ نیند اور غشی کی حالت میں بغیر کسی شئے کے علم محض موجود ہوتا ہے۔ اگر اس حالت میں خالص تجربہ ہو سکتا۔ تو یہ بات جاگنے پر یاد رہنی چاہیئے۔ کیونکہ عالمگیر فنا کی حالت یا اس وقت کے سوا جس میں اپنا جسم ہی موجود نہ ہو۔ تمام تجربہ یاد رہتا ہے۔ مگر گہری نیند یا غشی کے وقت کے تجربے کا تجربہ ہونا کسی کو یاد نہیں رہتا۔ اس لئے اس حالت علم محض کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ اس موقع پر رامانج جو کچھ کہنا چاہتا ہے اور جس کی تفصیل بعد میں کی جائے گی۔ یہ ہے۔ کہ نیند یا غشی میں ہم آتما کا براہِ راست تجربہ تو رکھتے ہیں مگر اس حالت میں شعور محض کا پاک اور بے صورت تجربہ نہیں رکھتے پس کوئی ایسی حالت ممکن نہیں۔ جس میں معروض کے بغیر علم محض کا تجربہ ہو سکے۔ اس واسطے یہ دلیل نہیں دی جا سکتی۔ کہ چونکہ علم اس حالت کو ظاہر نہیں کر سکتا۔ جس میں یہ خود موجود نہ ہو۔ اس لئے یہ سدا موجود ہے اور کبھی پیدا نہیں ہوا۔ چونکہ ہر ایک تعلم اپنے معروض کے ساتھ غیر منفک تلازم رکھتا ہے اور جملہ اشیا زمانے میں وجود رکھتی ہیں۔ اس لئے ضروری ہے۔ کہ علم بھی زمانے کے اندر ہو۔

اور یہ دلیل کہ چونکہ علم ایک غیر مخلوق حقیقت ہے۔ اس لئے اس میں کوئی تغیر و تبدل واقع نہیں ہو سکتا۔ باطل ہے۔ صرف استدلال کی خاطر اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ علم کبھی پیدا نہیں ہوا۔ تو اس بنا پر اس کا لا تغیر ہونا کیوں ضروری ہے؟ کسی خاص پیدائش سے پیشتر حالتِ نفی (پراگ بھاو) بے ابتدا ہے مگر پھر بھی مٹ جاتی ہے یہی حال مقلدین شنکر کی اودیا کا ہے جو بے ابتدا ہو کر بھی ہر ایک قسم کے تغیرات و تبدلات

باب ۲۱

میں سے گزرا کرتی ہے جیسا کہ ظہور عالم کی مخلوقات باطلہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ بلکہ آتما
جو کہ ابتدا اور فنا دونوں سے معرا ہے۔ ایک جسم اور حواس کے ساتھ جن سے یہ مختلف ہے۔
مربوط خیال کیا جاتا ہے۔ آتما کا اودیا سے امتیاز علامت مخصوصہ یا تغیر ظاہر کرتا ہے
اور اگر اس امتیاز کو قبول نہ کیا جائے۔ تب تو آتما اور اودیا ایک ہی بات ہونگے۔

۱۷۰

یہ کہنا بے معنی ہے۔ کہ محض فراست۔ شعور۔ کشف یا وجدان (انوبھوتی یا سمودد)
بالکل منور بالذات ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تب اسے منور بالذات۔ ابدی اور واحد
کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ یہ سب کے سب مختلف صفات ہیں اور ایک ایسے
موصوف کو فرض کرتے ہیں۔ جو صفات مخصوصہ سے بہرہ ور ہے۔ یہ کہنا مہمل ہے۔ کہ
خالص شعور کی کوئی خاصیت ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ کم از کم منفی خصوصیات تو ضرور
رکھتا ہے۔ کیونکہ اسے ان تمام مادی۔ غیر روحانی اور متوسل اشیا سے تمیز کیا جاتا ہے۔
جو شعور محض سے مختلف متصور ہوتی ہیں۔ نیز اگر اس بات کو ایک ثابت شدہ سچائی مان
لیا جائے۔ کہ خالص شعور کا کوئی وجود ہے۔ تو یہ بھی تو ایک خاصیت ہی ہے۔ مگر یہ
کس کے لئے ثابت شدہ ہوگا؟ اس آتما کے لئے جو جانتا ہے۔ اور اس صورت میں
ذات جو اس سے واقف ہے اس مخصوص خاصیت کو محسوس کرتی ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے
کہ شعور کے اپنی فطرت میں منور بالذات ہونے کا کام ہی آتما ہے۔ تو یہ بات ناممکن
ہوگی کیونکہ علم کے لئے اس عالم کا ہونا ضروری ہے۔ جو اس علم سے مختلف ہے
جس سے اشیا روشن ہوتی ہیں۔ ضروری ہے۔ کہ تمام علمی اعمال کے درمیان عالم ایک
پائدار اور لگاتار ہستی رکھتا ہو۔ کیونکہ اسی سے ہی حافظہ اور یادداشت کی توجیہ
ممکن ہے۔ خوشی۔ غمی۔ یہ شے۔ وہ شے کا احساس آتا اور جاتا ہے۔ جبکہ عالم اپنے
سارے تجربات میں موجود اور برقرار رہتا ہے۔ تب کس طرح تجربے کو اس شخص کے
ساتھ ایک خیال کیا جا سکتا ہے۔ جو تجربہ حاصل کرتا ہے؟ "میں جانتا ہوں" "میں ابھی
اسے بھول گیا" اس طریق پر ہم تجربہ دیکھتے ہیں۔ کہ ہمارا علم آتا ہے اور جاتا ہے اور
اس کی صورتیں ہم سے الگ ہیں۔ بھلا کس طرح علم یا شعور آتما یا جاننے والی ذات
ہو سکتے ہیں؟۔

کہا جاتا ہے۔ کہ آتما اور جیو یا وہ وجود جس کی طرف "میں" سے اشارہ کیا جاتا ہے۔

باہم مختلف ہیں۔ "میں" کا مشارٌ الیہ دو اجزار رکھتا ہے۔ ایک تو خود بخود روشن اور آزاد حصہ شعورِ محض کا ہے۔ اور دوسرا معروضی مقید اور غیر خود منکشف حصہ میری ذات" کا ہے۔ صرف پہلا جزو ہی آتما ہے۔ اور دوسرا جزو اگرچہ پہلے جزو کے ساتھ مربوط ہے۔ مگر اس سے بالکل ہی مختلف ہے اور صرف آتما کے ساتھ تلازم کی بدولت ہی ظاہر محسوس اور نمودار ہوتا ہے۔ مگر یہ بات تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ یہ "میں" کا مشارٌ الیہ ہی ایک ہستی ہے۔ جو موضوعی اور انفرادی آتما ہے اور یہی ہستی میرے تجربے کو دوسروں کے تجربے سے تمیز کرتی ہے۔ یہاں تک کہ طلب نجات میں بھی میں اپنے اِس انفرادی آتما کی خلاصی میں دلچسپی رکھتا ہوا اس کے لئے کوشش اور کام کرتا ہوں۔ نہ کہ کسی لاموضوع معروض شعور کے لئے۔ اگر یہ "میں" نہ رہے۔ تو شعورِ محض میں بھلا کون دلچسپی رکھے گا۔ خواہ یہ قید میں ہو اور خواہ نجات یافتہ؟ اگر اس جیو۔ آتما۔ "میں" کے ساتھ کوئی واسطہ ہی نہ ہو۔ تب کسی طرح کا علم بھی ممکن نہیں ہے۔ ہم بھی کہا کرتے ہیں "میں جانتا ہوں" "میں عالم ہوں" اور اگر یہ انفرادی اور موضوعی عنصر غیر حقیقی اور باطل ہو۔ تب کسی بھی تجربے کے معنی ہی کیا ہوں گے؟ یہی جیو یا "میں" ہے۔ جو بذات خود روشن ہے اور اپنی نموداری کے لئے کسی اور شے کا محتاج نہیں۔ یہ روشنی کی مانند ہے۔ جو خود بخود منور ہو کر دوسری اشیا کو بھی روشن کیا کرتی ہے۔ یہ ایک کُل ہے اور اسکی فہیم فطرت خود بخود ظاہر ہونے والی ہے۔ پس بذات خود روشن آتما عالم ہے۔ محض علم نہیں۔ کشف۔ تعلم یا علم کے معنی یہ ہیں۔ کہ کوئی شے کسی پر روشن اور ظاہر ہوتی ہے۔ اس واسطے یہ کہنا بالکل بے معنی ہے۔ کہ آتما اور علم ایک ہی شے ہیں۔ پھر یہ کہا جاتا ہے۔ کہ آتما شعورِ محض ہے۔ کیونکہ یہ شعورِ محض ہی غیر مادی (اَجڑ) اور اس لئے روح ہے۔ مگر اس غیر مادیت کے معنی کیا؟ شنکر کے پیرو اس کے یہ معنی لیتے ہیں۔ کہ ایک ایسی ہستی موجود ہے۔ جو اپنی ماہیت میں اپنی روشنی آپ ہے اور اس لئے خود اظہاری کے لئے کسی اور شے کی محتاج نہیں ہے۔ اس لئے تو خوشی غمی وغیرہ بھی خود بخود ظاہر ہونے والے ہو جائیں گے۔ کیونکہ کبھی کوئی ایسا دانت کا درد نہیں ہو سکتا جو موجود بھی ہو اور نہ معلوم بھی۔ مگر یہ کہا جاتا ہے۔ کہ سکھ اور دکھ نمودار نہیں ہو سکتے۔ جب تک ایک ایسا عالم موجود نہ ہو جو انہیں جانتا ہے۔ یہی بات علم پر بھی صادق آئے گی۔ کیا شعور خود کو

۱۷۱

خود پر روشن کر سکتا ہے؟ کبھی نہیں۔ کیونکہ شعور ہمیشہ ایک جاننے والی ہستی۔ انفرادی روح یا آتما سے جانا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم کہا کرتے ہیں "میں خوش ہوں" اسی طرح ہم کہتے ہیں۔ کہ "میں جانتا ہوں"۔ اور اگر غیر مادیت کے معنی مذکورہ بالا طریق پر خود پر روشن ہونے کے ہوں۔ تب یہ غیر مادیت تو شعور میں بھی موجود نہیں ہے۔ یہ صرف انفرادی روح یا "میں" ہی ہے۔ کہ سدا اپنی ہستی سے ہی خود کو جانتی ہے اور اس لئے یہ آتما ہے اور صرف شعور نہیں۔ جو خوشی اور غمی کی مانند خود اظہاری کا محتاج ہے۔ پھر کہا گیا ہے کہ اگرچہ شعور محض بذات خود کوئی معروض نہیں رکھتا۔ لیکن یہ غلطی سے اسی طرح عالم (دانندہ) معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح کہ صدف دھوکے کے باعث چاندی معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن رامانج دعویٰ کرتا ہے۔ کہ ایسا ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر اسی قسم کا دھوکہ موجود ہوتا۔ لوگ محسوس کرتے کہ "میں شعور ہوں" اور "یہ چاندی ہے"۔ کوئی شخص ایسی غلطی نہیں کرتا۔ کیونکہ ہم دائماً محسوس کرتے ہیں۔ کہ علم عالم نہیں ہے۔ ہم ہمیشہ ان دونوں کے درمیان امتیاز رکھتے ہوئے خود کو بطور "میں جانتا ہوں" علم سے جدا محسوس کرتے ہیں۔

ایک یہ دلیل دی جاتی ہے۔ کہ چونکہ آتما اپنی ماہیت میں لاتغیر ہے۔ اس لئے یہ وقوف کا فاعل یعنی عالم نہیں ہو سکتا اور اس لئے عالم پرکرتی کا ہی ایک بدلنے والا روپ اہنکار ہے۔ جس کے ساتھ کہ عالم ہونے کی صلاحیت منسوب کی جاتی ہے۔ اہنکار انتہ کرن (ذہن) کا ایک عضو باطنی ہے اور صرف اسے ہی عالم کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ عمل وقوف کی فاعلیت ایک معروضی اور متوسل حالت ہے جو آتما سے تعلق نہیں رکھ سکتی۔ اگر خودی کی صفات مخصوصہ سے متصف ہونے کی قابلیت اور فاعلیت کو آتما سے منسوب کیا جا سکتا۔ تب تو آتما بھی جسم کی مانند ایک غیر روحانی اور متوسل ہستی ہوتا۔ کیونکہ اس حالت میں بذات خود روشن نہ ہوتا۔ رامانج اس اعتراض کے جواب میں کہتا ہے کہ اگر اہنکار کو انتہ کرن (نفس) کے معنوں میں بطور ایک عضو کے استعمال کیا جائے۔ تب یہ جسم کی مانند تمام غیر روحانی صفات رکھنے کے باعث کبھی عالم (دانندہ) متصور نہیں ہو سکتا۔ عالم (دانندہ) ہونے کی قابلیت (گیاترتو) ایک تغیر پذیر صفت نہیں ہے (وکریاتمک)۔ اور چونکہ اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ شعور اور علم کی [illegible]

۱۷۲

باب ۲

رکھنا بھی ابدی آتما کی صفت ہونے کے سبب سے ابدی ہے۔ اور اگرچہ آتما بذاتِ خود شعور رکھنے والا (گیان ستوروپ) ہے مگر جس طرح روشنی کی ہستی واحد بطور روشنی اور اس سے اشاعت پانے والی کرنوں کی صورت میں موجود ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح اسے خود شعور اور اسی شعور کو رکھنے والا بھی خیال کیا جا سکتا ہے۔ شعور اگرچہ بذاتِ خود غیر محدود ہے۔ پھیل اور سکڑ سکتا ہے۔ کرموں (اعمال) کے زیر اثر اب یہ مجسم صورت میں سکڑا ہوا ہے مگر یہ توسیع کے مختلف درجے رکھتا ہے جیسے اپنے حواس کے مطابق کم وبیش علم سے بہرہ ور ہے[1]۔ اس طرح ہم علم کی پیدائش اور خاتمے کے متعلق کہہ سکتے ہیں۔ جب علم نمودار ہوتا ہے۔ تب اسے یقیناً عالم کہا جا سکتا ہے اس لئے یہ کہا جاتا ہے۔ کہ دانندہ ہونا آتما کی ذاتی صفت نہیں ہے بلکہ کرموں کی وجہ سے ہے اور اس لئے اگرچہ آتما بذاتِ خود عالم ہے مگر یہ اپنے شعوری پہلو پر لا تغیر ہے۔ مگر یہ بات کبھی قابل تسلیم نہیں ہے۔ کہ غیر روحانی اہنکار بھی شعور کے تعلق میں آ کر عالم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ شعور کو کبھی عالم خیال نہیں کیا جا سکتا۔ اہنکار بھی عالم نہیں ہے۔

۱۷۳

اس لئے اس نقطۂ خیال سے تصورِ عالم کی توجیہ ممکن نہیں ہے۔ یہ کہنا بے معنی ہے۔ کہ شعور کی روشنی بوجہ قرب غیر روحانی اہنکار پر پڑتی ہے۔ کیونکہ کس طرح غیر مرئی شعور اپنی روشنی بغیر روحانی اہنکار پر ڈال سکتا ہے؟

نیند میں بھی انسان آتما کو بطور "میں" محسوس کرتا ہے کیونکہ وہ جاگ کر کہتا ہے کہ "میں بڑے مزے کی نیند سویا تھا" اور یہ بات ماننی پڑے گی۔ کہ سونے سے پہلے کی "میں" نیند کی حالت کے اندر "میں" اور نیند کے بعد کی "میں" میں تواتر موجود ہے۔ کیونکہ نیند سے بیدار ہونے پر "میں" وہ سب کچھ یاد رکھتی ہے جس کا تجربہ نیند سے پہلے ہوا تھا۔ اور یہ احساس کہ "میں اس وقت کچھ بھی نہ جانتا تھا۔ یہ ثابت نہیں کرتا کہ اس حالت میں آتما کو مطلقاً کوئی علم نہ تھا۔ بلکہ اس سے صرف یہی ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اس حالت میں ان چیزوں کا کوئی علم نہ تھا۔ جنھیں وہ جاگنے پر جانتا ہے۔ اس امر میں شک کی ذرا گنجایش نہیں ہے۔ کہ "میں" کو گہری نیند میں بھی علم حاصل تھا۔ کیونکہ خود

---

[1] تتری بھاشیہ صفحہ ۴۵۔

باب ۲

متبعین شنکر مانتے ہیں۔ کہ گہری نیند کی حالت میں آتما اگیان (جہالت) کا شاہد ہوتا ہے اور کوئی شخص کبھی عالم ہوئے بغیر براہِ راست وجدانی ادراک حاصل نہیں کر سکتا۔ پس جب انسان نیند کے بعد کہتا ہے کہ "میں" ایسا مزے سے سویا کہ مجھے اپنی کبھی سُدھ بُدھ نہ رہی" تو اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ خود کو نام۔ ذات۔ ولدیت وغیرہ تفصیلوں کے ساتھ نہ جانتا تھا۔ جیسا کہ وہ بیداری پر جانتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہے۔ کہ اسے کوئی علم ہی نہ تھا۔ نجات پانے پر بھی وہ ہستی موجود رہتی ہے۔ جو "میں" کی مشارٌ الیہ ہے (اہم ارتھ)۔ کیونکہ اس لفظ سے آتما کی طرف ہی اشارہ ہوا کرتا ہے۔ اگر مکتی (نجات) کی حالت میں کوئی جاننے یا محسوس کرنے والا موجود نہ ہو۔ تب مکت کون ہوا اور ایسی مکتی کے لیے کون کوشاں ہوگا؟ خود بخود روشن ہونے کے معنی خود آگاہی کے ہیں اور اس میں لازمی طور پر عالم موجود ہوتا ہے۔ اس لیے "میں" کا تصور آتما کو اس کی جاننے اور محسوس کرنے والی اصلی ذات کا مظہر ہے۔ لیکن "میں" سے ظاہر ہونے والی ہستی کو نفس یا انتہ کرن کی اس غیر روحانی قسم ہستی سے تمیز کرنا واجب ہے۔ جو کہ پرکرتی کا ایک تغیر اور خود بینی کا ایک زعم باطل ہے اور جسے ہمیشہ برا اور بزرگوں کے سامنے نشانِ بے ادبی تصور کیا جاتا ہے اور اس کا سبب صاف طور پر جہالت ہے۔

اس خصوص میں دوسری بات جس پر رامانج بحث کرتا ہے۔ یہ ہے۔ کہ اس کے خیال میں ایسی کوئی حقیقت ہی نہیں۔ جو صفات و خواص سے کلیۃً معرا ہو۔ اور اس کے خلاف شنکر کا دعوےٰ ہے۔ کہ اس قسم کی بے صفات و خواص حقیقت کے حق میں ویدوں کی کافی شہادت موجود ہے اور ان کی سند سب سے بالاتر اور قطعاً لاجواب ہے۔ شنکر نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا۔ کہ ویدوں کی سند براہ راست ادراک پر بھی فایق ہے۔ مگر وید تو کثرت کو فرض کرتے ہیں۔ کیونکہ کثرت کے بغیر کوئی زبان نہیں ہو سکتی۔ اس وجہ سے وید باطل ہیں۔ کیونکہ جس برتری اور فوقیت کو ویدوں کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے وہ تو ان کی اس تعلیم کے باعث ہے۔ کہ کل کثرت و اختلاف باطل ہے اور حقیقت مطلقاً بے اختلاف ہے۔ لیکن چونکہ خود ویدوں کے معانی دار بیانات اختلاف کی موجودگی پر انحصار رکھتے ہیں۔ تب ویدوں کی تعلیمات باطل ہونے سے کیوں کر بچ سکتی ہیں؟

۱۷۴

نیز چونکہ وہ بھی ہمارے حواس کی مانند اس وجہ سے ناقص ہیں کہ ان کی بنیاد کثرت کے اقرار پر ہے۔ اس لئے ان کی سند کو براہِ راست ادراک (پرتیکش) پر کیوں فوقیت دی جائے؟ اور جب وید خود غلطی پر مبنی ہیں۔ تب جو کچھ بھی وہ کہتے ہیں۔ لازمی طور پر غلط ہوگا۔ اگرچہ تجربہ اس کی براہ راست تردید نہ کرتا ہو۔ اگر کوئی شخص دوسرے اشخاص سے بالکل الگ رہتا ہوا ایسی نظر رکھتا ہے جو اسے بہت دور کی اشیا کو ایک کی بجائے دو دکھلایا کرتی ہے۔ تو اگرچہ اس کا تجربہ کہ آسمان میں دو چاند ہیں۔ اس کے اپنے یا دوسروں کے تجربے سے رد نہ ہو تو بھی باطل ہے۔ اس لئے جہاں بھی کوئی نقص (دوش) موجود ہو۔ تب اس سے پیدا ہونے والا علم لازمی طور غلط ہوتا ہے۔ خواہ اس کی تردید کی جائے یا نہ کی جائے۔ اس لئے جو نکہ اودیا باطل ہے۔ اس لئے اس کی صورتوں یعنی ویدوں سے ظاہر ہونے والا علم بھی لازمی طور پر باطل ہوگا۔ اور یہ بات اچھی طرح سے ثابت کی جاسکتی ہے کہ چونکہ برہم ایسے علم کا معروض ہے۔ جس پر اودیا کا رنگ چڑھا ہوا ہے۔ تو وہ جگت (عالم) کی مانند ہی باطل ہے۔ اس قسم کے اعتراضات کو پہلے سے ہی دیکھتا ہوا شنکر کہتا ہے۔ کہ جھوٹے خواب بھی نیک و بد حوادث کی خبر دیا کرتے ہیں اور سانپ کی موجودگی کا دھوکا بھی باعثِ مرگ ہوسکتا ہے۔ رامانج اس کے جواب میں کہتا ہے کہ خواب کو جھوٹا کہنے کے یہ معنی ہیں۔ کہ ان کے اندر کوئی ایسا علم موجود ہے جو اپنے جواب میں معروضات نہیں رکھتا پس دھوکہ کے اندر بھی علم اور خوف جو اس علم سے پیدا ہوتا ہے۔ موجود ہوتے ہیں لیکن اس علم و خوف کے جواب میں بیرونی شے موجود نہیں ہوتی۔ پس ان حالات میں حقیقی حادثہ یا واقعی شے کا پتا جھوٹ کی وجہ سے نہیں بلکہ واقعی علم کے باعث لگا کرتا ہے۔ کیونکہ اس بات میں کسی کو بھی شک نہیں ہوسکتا۔ کہ وہ خواب یا دھوکے میں علم رکھتا تھا۔ جہاں تک خواب کے اندر علم موجود ہوتا ہے۔ وہاں تک وہ سچے ہیں اور اس لئے یہ کہنا بے سود ہے۔ کہ خواب میں باطل بھی امرِ واقعہ کی اطلاع دیتا ہے۔

اس لئے خواہ کسی طرح سے استدلال کیا جائے۔ یہ امر ثابت کرنا ممکن نہیں۔ کہ حقیقت صفات و خصوصیات سے معرا ہے۔ خواہ وہ حقیقت ہستیٔ پاک یا ہستی کی وحدت یا فراست یا سمرد یا خالص تجربہ و جدانی ہو۔ اور یہ دعوے ویدوں کی سند کو

۱۷۵

باب ۲ اس قدر ناکارہ بنا دیتا ہے۔ کہ پھر ان کی سند پر کچھ بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا اور ان کا براہِ راست ادراک پر فایق ہونے کا حق کسی طرح سے بھی ثابت نہیں ہوتا۔ مگر وید بھی تو حقیقت کو بے صفات و خواص نہیں تبلاتے۔ کیونکہ جو عبارات برہم کو ہمہ پاک (چھاندوگیہ ۶-۲-۱) یا برترین (منڈک ۱-۱-۵) تبلاتی ہیں۔ یا جن میں بظاہر برہم کو سچائی اور علم کے ساتھ ایک تبلایا گیا ہے (تیترییہ ۱۱-۱-۱) وہی واقعی طور پر برہم کو بے صفات نہیں تبلاتیں۔ بلکہ اسے ابدی۔ ساری کل۔ علیم کل۔ قادر مطلق وغیرہ ہونے کی صفاتِ نفیسہ سے بہرہ ور ظاہر کرتی ہیں۔ صفات سے انکار دراصل غیر مرغوب صفات سے انکار ہے (رہیہ گنان پرتی شیدھیہ)۔ اور جب ویدوں میں برہم کو ایک تبلایا گیا ہے۔ تو اس کے صرف یہ معنی ہیں۔ کہ اس کے مقابلے میں دنیا کی کوئی اور علت نہیں ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں۔ کہ اس کی وحدتِ مطلقہ میں صفات کو دخل ہی نہیں۔ اور جہاں برہم کو (گیان سوارپ) علم بالذات تبلایا ہے۔ وہاں اس کے یہ معنی ہرگز نہیں۔ کہ یہ جوہر علم بے صفات و خواص ہے۔ کیونکہ عالم بھی بالذات علم ہی ہوتا ہے اور بالذات علم ہوتا تو اسی طرح ہی عالم ہونا ظاہر کرتا ہے۔ جس طرح کہ لمپ جو اپنی اصلیت میں روشنی کے سوا کچھ نہیں۔ روشنی کی کرنیں رکھتا ہے۔

شنکر کے مسئلہ اودیا کی تردید

شنکر کہتا ہے۔ کہ ذاتِ خود منور۔ بے اختلاف حقیقتِ واحد خود کو دوشش (نقص) کے زیر اثر بصورتِ عالم نمودار کرتی ہے۔ یہ نقص جسے اودیا کہتے ہیں۔ اس حقیقت کو چھپا کر طرح طرح کی صورتیں پیدا کرتا ہے۔ اور اسے ہست یا نیست نہیں کہہ سکتے۔ ہست اس لئے نہیں کہہ سکتے۔ کہ تب دھوکا اور دھوکے کو دھوکا جاننا ناقابل توجیہ ہوں گے۔ اور نیست اس لئے کہنا جائز نہیں۔ کہ تب دنیا اور اس کے باطل ہونے کا علم ناقابل تشریح ہوں گے۔

باب ۲۰ ۱۷۶

رامانج اودیا کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ اودیا کا وجود نا ممکن ہے کیونکہ اسے کوئی نہ کوئی سہارا چاہیئے۔ انفرادی ارواح اس کا سہارا (آشریہ) نہیں بن سکتیں۔ کیونکہ وہ خود اودیا کی پیدائش بتلائی جاتی ہیں۔ برہم بھی اس کا سہارا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ بذاتِ خود منور شعور ہونے کے سبب سے اودیا کا منافی ہے۔ علمِ حقیقی کی نمو داری ہوتے ہی اودیا ایک ڈھکوسلا معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ دلیل نہیں دی جا سکتی۔ کہ صرف یہ علم جو اس بات کو جانتا ہے۔ کہ برہم کی ذات علمِ پاک ہے۔ نہ کہ وہ علمِ پاک جو برہم کی ذات ہے۔ اودیا کو دور کر دیتا ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی اس علم میں جو برہم کی ذات ہے اور اس علم میں جو اودیا کو دور کرتا ہے۔ برہم کی فطرت جو علمِ پاک سے روشن ہوتی ہے۔ پیشتر ہی برہم کی پاکیزہ اور بذاتِ خود روشن ذات کے اندر موجود ہونے کے باعث اودیا کو دور کرنے کا اثر رکھے گی[1]۔ اور شنکر کے اپنے خیال کے مطابق چونکہ برہم اپنی ذات میں کشفِ محض ہے۔ وہ کسی دوسرے علم کا موضوع نہیں ہو سکتا اور اس لئے برہم کی ذات کسی مزید تصور کا موضوع نہیں ہو سکے گی۔ پس اگر علم اودیا کا منافی ہے تو یہ بذاتِ خود ایسا ہے۔ اور اس لئے برہم بطور علمِ پاک کے اودیا (جہالت) کا منافی ہے۔ مزید براں یہ کہنا کہ برہم جو اپنی ذات میں خود بخود منور ہے۔ اودیا سے چھپ جاتا ہے۔ یہ معنی رکھے گا۔ کہ برہم کی اپنی ذات ہی نابود ہو گئی۔ چونکہ بذاتِ خود منور علم کبھی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے چھپ جانے کے یہی معنی ہوں گے۔ کہ یہ مٹ گیا ہے کیونکہ اس کی ذات ہی بذاتِ خود منور ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ خالی از صفات۔ پاک۔ بذاتِ خود روشن وجدان اودیا کے نقص کے باعث مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے جنھیں وہ خود سہارا دیتی ہے۔ تب سوال ہو سکتا ہے کہ

---

[1] اس واقعہ پر سدرشن سوری کہتا ہے کہ اگر برہم کے اندر برہم بطور ذات اور برہم بطور اودیا کو تباہ کرنے والے کے درمیان کوئی فرق موجود ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ برہم کی ایک صورت اس کی دوسری صورت سے مختلف ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ باصفت ہے۔ شرت پرکاشکا طبع پنڈت۔ بنارس۔ جلد نہم صفحہ ۶۵۸۔

باب ۲

یہ نقص حقیقی ہے یا غیر حقیقی۔ اگر حقیقی ہے۔ تب مسئلہ وحدت وجود رد ہو جاتا ہے۔ اور اگر غیر حقیقی ہے۔ تب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ غیر حقیقی نقص کیونکر پیدا ہو گیا؟ اگر یہ کسی دوسرے نقص کے سبب پیدا ہوتا ہے۔ تو چونکہ دوسرے نقص کے غیر حقیقی ہونے کے باعث اس سے تعلق پھر وہی سوال پیدا ہو جائے گا اور اس طرح یہ دور و تسلسل غیر متناہی ہوگا۔ (انوستھا) اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ حقیقی بنیاد رکھنے کے بغیر ہی ایک غیر حقیقی نقص دوسرے غیر حقیقی نقص کا سبب ہو سکتا ہے اور اسی طرح بے ابتدا سلسلہ چلا جاتا ہے۔ تب ہم درحقیقت مذہب انکار کو اختیار کرنے والے ہوتے ہیں۔[1]

[1] اس موقع پر سدرشن سوری بتلاتا ہے۔ کہ متبعین شنکر تین طرح پر اس دور و تسلسل سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اول۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں۔ کہ اودیا جیو کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ تو وہ بیج اور کونپل کی مثال سے جو بے حد سلسلہ ظاہر کرتی ہے۔ اس کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں۔ مگر یہ بے حد استدلالِ دوری نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق جیو اودیا سے اور اودیا جیو سے پیدا ہوتے ہیں۔ دوم۔ وہ لوگ جو اودیا کو برہم سے منسوب کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں اودیا بے آغاز ہے اور اس واسطے فطرت کی غیر معقولیت میں کچھ بھی قابل تعجب نہیں ہے۔ جیو اگیان وادیوں کے مطابق اودیا سے جیو اور جیو سے اودیا کا ہونا جیسا کہ پہلا نقطہ نگاہ ظاہر کرتا ہے۔ دوسرے نقطہ نگاہ برہم اگیان واد سے رد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ دوسرے خیال کے لوگ کہتے ہیں۔ کہ جیو کی ابدیت کو عالمگیر مقبولیت حاصل ہے۔ مگر جب یہ کہا جائے۔ کہ اودیا سے جیو اور جیو سے اودیا کی پیدائش ہوتی ہے۔ تب جیو ابدی نہیں رہتا۔ سوم۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ دھوکے کا سلسلہ بذاتِ خود بے ابتدا ہے۔ کوئی بہتر حیثیت نہیں رکھتے۔ کیونکہ اگر بے ابتدا سلسلے میں ایک دھوکا دوسرے دھوکے کا موجب ہے۔ تب تو یہ بات عملاً فلسفہ انکار و تشکیک ہوگی۔ مزید براں جب دھوکے کو اپنی فطرت میں بے آغاز مان لیا جائے۔ تب کسی اور اصلی سبب کو ڈھونڈنا پڑیگا۔ جس سے دھوکوں کا سلسلہ نمودار ہوتا ہے اور پھر اس سبب کا ایک اور سبب تلاش کرنا ہوگا۔ اور اس طرح بے حد دور استدلال پیدا ہو جائے گا۔ اور اگر ایسے ابتدائی سبب کی تلاش چھوڑ کر خود ظہورِ عالم کو ایک دھوکا مان لیا جائے۔ تب اس حالت میں اودیا کے اصلی سبب کی تلاش غیر ضروری ہوگی علاوہ بریں اگر اودیا کو اپنی فطرت میں غیر معقول

اور اگر ان اعتراضات سے بچنے کے لئے یہ کہا جائے کہ روشن توکشف (انو بھوتی) یا برہم کی فطرت میں ہی پایا جاتا ہے۔ تب چونکہ برہم ابدی ہے۔ یہ روشن بھی ابدی ہوگا اور نجات اور نمودِ عالم کے خاتمے کا کبھی امکان نہ رہے گا۔ اس کے علاوہ اس اودیا کو ناقابل تعریف بتلایا جاتا ہے کیونکہ وہ نہ ہست ہے اور نہ نیست (سد اسدوِ لکشن)۔ مگر یہ بات کیونکر ممکن ہوسکتی ہے۔ ضروری ہے کہ کوئی شے یا تو موجود ہو۔ اوریا غیر موجود۔ کوئی شے کس طرح ہست اور نیست دونوں ہوسکتی ہے؟

اور اگیان کے حق میں مقلدین شنکر کے ان دعاوی کے جواب میں کہ اگیان (جہالت) ایک مثبت ہستی ہے اور ان ادراکات میں کہ "میں جاہل ہوں"، "میں خود کو یا کسی اَور کو جانتا ہی نہیں" براہ راست مشاہدہ کی جاتی ہے۔ رامانج کہتا ہے کہ اس قسم کے ادراکات کسی شئے کے ادراک سے بیشتر اس کے علم کی نیستی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ رامانج کی دلیل یہ ہے۔ کہ جہالتِ مشہود کسی خاص اور متعین معروض کو ظاہر نہیں کرتی۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو شے کا علم ہونے کے باعث وہ جہالت ہی نہ رہتی۔ اور اگر اگیان (جہالت) کسی بھی خاص شے سے تعلق نہیں رکھتا۔ تب وہ اگیان بذاتِ خود کیوں کر مشہود ومحسوس ہوسکتا ہے؟ اور اگر یہ کہا جائے کہ اگیان سے مراد مبہم علم ہے۔ تب اسے ممیز گیان کا عدم طلوع کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح اگر جہالت کی مثبت ہستی کو بھی تسلیم کر لیا جائے۔ تب ضروری ہے۔ کہ یہ کسی اور شے سے متعلق ہے جس کی طرف یہ اشارہ دیتی ہے۔ اگیان کی توجیہ کی کوشش خواہ کسی طریق پر کرو۔ خواہ اسے علم کی نیستی یا علم سے مختلف یا علم کی متضاد کہو۔ اس کا ہونا اس امرِ واقعہ کے علم سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ جس کی یہ متضاد ہے۔ تاریکی کو بھی روشنی کا متضاد خیال کرنا پڑے گا اور اس لئے تاریکی سمجھنے کے لئے روشنی کا علم ضروری ہے۔ کیونکہ روشنی تاریکی کی ضد ہے۔ لیکن شنکر کی اودیا بذاتِ خود قایم نہیں ہوسکتی اور اپنے معنی اس موضوع یا ہستی کے ذریعے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) مان لیا جائے۔ تب مُکت روحوں اور برہم پر کیوں اثر انداز نہ ہوگی؟ اور اگر یہ جواب دیا جائے۔ کہ یہ مُکت ارواح اور برہم کو اس لئے نہیں چھوتی کہ وہ پاک ہیں۔ تب اس کے معنی ہوں گے۔ کہ اودیا معقول اور دانا ہے اور غیر معقول نہیں) شمرت پرکاشکا طبع پنڈت جلد نہم صفحات ۶۳۶، ۶۶۵۔

باب ۲

ظاہر کرتی ہے جس کے متعلق جہالت ہے۔ اس واسطے مذکورۃ الصدر تجربات ہیں کہ "میں جاہل ہوں"، "میں خود کو یا کسی اور کو نہیں جانتا۔ جو کچھ محسوس کیا جاتا ہے وہ گیان کا عدم ظہور ہے نہ کہ مثبت جہالت۔ جہالت موضوع و معروض کی نسبت سے ہی ہستی رکھتی ہے اور اس لئے علم کے عدم ظہور پر کوئی فوقیت نہیں رکھتی۔ مزید براں برہم جو دائماً آزاد غیر متبدل اور بذات خود روشن شعور پاک ہے کسی وقت بھی اودیا (جہالت) کو محسوس نہیں کر سکتا۔ یہ برہم کو چھپا نہیں سکتی۔ کیونکہ وہ صرف شعور و فراستِ پاک ہے۔ اگر برہم ڈھانکا جا سکے۔ تو اس کے معنی برہم کی نیستی کے ہوں گے۔ اس کے علاوہ اگر برہم اگیان کو جان اور دیکھ سکتا ہے۔ تو وہ ظہور عالم کو بھی جان اور دیکھ سکتا ہے اور اگر برہم کو ڈھانک نے پر اگیان برہم سے جانا جاتا ہے۔ تب ایسا اگیان علمِ حقیقی سے دور نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کے اندر علم کو ڈھا سکنے اور اپنا احساس کرانے کی طاقت موجود ہے اور یہ بات نہیں کہہ سکتے۔ کہ اودیا برہم کو جزوی طور پر چھپاتی ہے۔ کیونکہ برہم اجزا نہیں رکھتا۔ پس مذکورۃ الصدر تجربہ کہ "میں کچھ نہ جانتا تھا" جو جاگنے پر یاد آکر گہری نیند کے تجربے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ گہری نیند میں براہِ راست تجربہ شدہ اودیا (جہالت) کی یاد نہیں۔ بلکہ وہ نتیجہ ہے۔ جو ہم بیدار ہونے پر گہری نیند میں حافظہ نہ ہونے کے سبب کوئی علم نہ رکھنے کے متعلق نکالتے ہیں۔ انتاج بھی اگیان کی ہستی ثابت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس نتیجے کے مقدمات نہ صرف استدلالِ ناقص رکھیں گے۔ بلکہ کوئی بھی ایسی موزوں مثال نہ مل سکے گی جو عقلی کے مطالبے کو اسی قسم کے اور کسی معلومہ تجربے سے پورا کر سکے۔ علاوہ بریں ایسا کرنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ اور قسم کے نتائج نکال کر تسکر کے مسئلہ اودیا کی تردید کی جائے۔[1]

۱۷۹

رامانج کا نظریۂ التباس۔ کل علم حقیقی ہے

رامانج کہتا ہے۔ کہ ہر ایک قسم کے دعوے کو اس طرح اختصار کے ساتھ بیان

---

[1] شرت پرکاشکا صفحات ۱۷۸ھ ۔ ۱۸۰ ۔

باب ۲

کیا جا سکتا ہے۔ کہ اس میں کوئی شے جیسی کہ وہ ہے۔ اس سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا خلافِ عقل ہے۔ کہ تجربے میں وہم کا عنصر ضرور بلا سبب ہوتا ہے۔ یا وہ کوئی ایسی شے ہوتا ہے جو بالکل ہی غیر محسوس اور نامعلوم ہو۔ اگر ایسی بالکل ہی بے بنیاد شے کو وہم کا عنصر مانا جائے تو وہ ناقابل بیان اور ناقابل تعریف ہوگی (انرِوچنیہ)۔ مگر کوئی بھی موہوم شے ناقابلِ بیان نہیں ہوا کرتی۔ وہ بالکل واقعی معلوم ہوتی ہے۔ اگر وہ کوئی ناقابل بیان شے ہوتی۔ تب نہ تو وہم ہوتا اور نہ اسکی درستی ممکن ہوتی۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ ہر قسم کے دھوکے میں (مثلاً سیپی میں چاندی کا وہم ہونا) ایک شے (سیپی) دوسری صورت (چاندی) میں نمودار ہوا کرتی ہے۔ وہم کے متعلق تمام نظریات میں خواہ ان میں غلطی کی مقدار کچھ ہی ہو۔ بالآخر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سب دھوکوں میں ایک شے دوسری شے کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ وہ مقلدین شنکر کے خلاف کہتا ہے۔ کہ کس طرح ان کی ناقابل بیان چاندی پیدا ہو جاتی ہے؟ ادراکِ موہوم تو اس کی پیدائش کا موجب نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ناقابل بیان چاندی کی پیدائش کے بعد ہی ادراک ہوتا ہے اور اس لئے اس کا سبب نہیں ہو سکتا۔ نہ ہی وہ ہمارے حواس کے نقص سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اس قسم کے نقائص موضوعی ہونے کے باعث حقیقتِ خارجی یا معروض پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ اس کے علاوہ اگر یہ ناقابل بیان واظہار ہے۔ تب یہ کیوں خاص حالات میں ایک خاص قسم کے ظہور (چاندی) کی خاص شکل میں نمودار ہو؟ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ اس کا سبب چاندی اور سیپی کی باہمی مشابہت ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ یہ مشابہت واقعی ہے یا غیر واقعی۔ یہ واقعی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں دھوکے کا عنصر پایا جاتا ہے اور یہ غیر واقعی بھی نہیں کیونکہ اس کا اشارہ حقیقی اشیا کی طرف ہوتا ہے (دکان پر واقعی چاندی)۔ اس طرح اس نظریہ التباس پر کئی اعتراضات پیدا ہوتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے۔ کہ رامانج خود مسئلہ وہم (انیتھا کھیاتی) کے حق میں تھا۔ وہ کہتا ہے۔ کہ علم موہوم میں تناقضِ علمی کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اور نہ اس عملی ناکامیابی کی جو اس علم موہوم کا نتیجہ ہے۔ جب تک کہ غلطی کے یہ معنی نہ لئے جائیں۔ کہ ایک شے دوسری شے کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ مسئلہ وہم کے

باب ۲۰

تمام دیگر نظریات (سوائے نظریۂ ینتھارتھ کھیاتی کے جس کا بیان تفسیر شرت پرکا شکا میں ہوا ہے) کو غلطی کی یہ تحلیل ماننی پڑتی ہے۔ کہ اس میں ایک شے دوسری شے کے روپ میں نمودار ہوتی ہے۔ رامانج مزید بتلاتا ہے۔ کہ وہم کا نظریۂ اکھیاتی بھی (وہ وہم جو سیپی کی "اس" کے احضار اور چاندی کی یاد کے درمیان تمیز نہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے) اینتھا کھیاتی کا ہی ایک روپ ہے۔ کیونکہ اس نظریۂ وہم میں بھی دو صفات مخصوصہ یا خیالات کو غلطی سے ایک سمجھا جاتا ہے۔ وینکٹ ناتھ اپنی تصنیف نیائے پریشدھی میں اس امر کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ ایک شے کا دوسری شے معلوم ہونا تمام غلطیوں کی لازمی شرط ہے۔ مگر فرق اور اختلاف کو نہ دیکھنا بھی ویسی ہی لازمی شرط ہے۔ جو ہمیشہ غلط شناختوں کی حالتوں میں موجود ہوتی ہے اور اس لئے فایق تر سادگی رکھتی ہے (لاگھو) لیکن نظریۂ اینتھا کھیاتی وہم کی ماہیت کی بالکل صحیح تصویر پیش کرتا ہے اور کوئی اور نظریہ ظہور وہم کے متعلق اس کی صحیح نمایندگی سے انکار نہیں کرسکتا۔ اس طرح وینکٹ ناتھ بتلاتا ہے۔ کہ اگرچہ نظریۂ وہم کے طور پر رامانج اینتھا کھیاتی کا قائل ہے مگر وہ نظریۂ اکھیاتی کی اس فایق تر سادگی کی تعریف کرتا ہے جو وہم کی تمام صورتوں کی لازمی شرط ہے۔

اگرچہ خود رامانج نظریہ اینتھا کھیاتی کو ترجیح دیتا ہے لیکن وہ نظریہ ینتھارتھ کھیاتی کو جسے اس کے مذہب کے سابق بانیاں اور حامیاں یعنی بودھائن ٹنکھومنی اور درو ڈ سنو منتر مانتے چلے آئے ہیں۔ نظر انداز نہیں کرسکا۔ اس لئے اس کے سامنے دو مختلف نظریے ہیں۔ ایک وہ جس کا وہ خود حامی ہے۔ اور دوسرا وہ جسے اس کے متقدمین مانتے تھے۔ خوش قسمتی سے جہاں اس کا اپنا نظریہ اپنی صفت مخصوصہ میں نفسی ہے دوسرا نظریہ ینتھارتھ کھیاتی کا وجودیات سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے یہ بات ممکن تھی۔ کہ وہ ایک نظریے کو نفسی طور پر اور دوسرے نظریے کو وجودیات کے نقطہ نگاہ سے قبول کرتا۔ رامانج اینتھا کھیاتی کے بدلے دوسرا نظریہ ینتھارتھ کھیاتی پیش کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی رائے ہے۔ کہ ینتھارتھ کھیاتی کا نظریہ صرف ویدوں کی شہادت سے ہی ثابت کیا جاسکتا ہے فلسفیانہ یا علمی نقطہ نگاہ سے اس کی تائید نہیں کی جاسکتی ہیں اب دونوں نظریوں کے درمیان ایک کو چننے کے لئے تیار رہنا ہوگا۔ (۱)

رامانج اپنے متقدمین سے جنہیں وہ ویدک مذہب (ویدودام تتم) کا نام دیتا ہے

باب ۲

نظریہ بیتھار نتھ کھیاتی کی تشریح کرتا ہوا ویدوں کی شہادت کی بنا پر کہتا ہے۔ کہ مادی دنیا تین عناصر آتش، آب، خاک کی باہمی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے اور ہر ایک شے میں یہ تینوں عناصر پائے جاتے ہیں۔ جب کسی مادی شے میں کسی ایک عنصر خاص کا غلبہ ہوتا ہے۔ تب وہ اس عنصر کی صفات کو دوسرے عناصر کی نسبت زیادہ ظاہر کرتی ہوئی اسی عنصر کی بنی ہوئی کہلاتی ہے۔ حالانکہ اس کے اندر دیگر عناصر کی صفات بھی پائی جاتی ہیں! اسطرح ایک معنوں میں یہ کہنا درست ہے۔ کہ تمام چیزیں تمام چیزوں میں موجود ہیں سیپی میں آتش یا چاندی کی صفات بھی موجود ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے ہی کسی نہ کسی معنوں میں چاندی کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔ دھوکا اس لئے ہوتا ہے۔ کہ حواس وغیرہ کے نقص کے باعث سیپی کی وہ صفات وخواص جو دوسرے عناصر کی نمایندگی کرتی ہیں۔ نظرانداز ہوجاتی ہیں اور ہم سیپی میں صرف چاندی کے ہی خواص دیکھتے ہوئے سیپی کو چاندی سمجھ بیٹھتے ہیں۔ پس سیپی میں چاندی کا علم نہ تو باطل ہے اور نہ غیر حقیقی۔ بلکہ واقعی ہے اور واقعی معروض جو کہ سیپی میں موجود رہنے والا عنصر نقرئی ہے۔ اس کی خبر دیتا ہے[1]۔ اس نظریے کے مطابق علم ایک واقعی معروض کی خبر دیا کرتا ہے[2]۔ اس نظریہ اور پربھاکر نظریے میں یہ فرق ہے۔ کہ جہاں پربھاکر یہ کہتا ہے۔ کہ دھوکے کا سبب موجودہ سیپی کی چمک اور چاندی کی یاد کے درمیان فرق کو نہ دیکھنا ہے اور علم بطور احساس واقعی اور بطور یادداشت دونوں طرح ہی حقیقی اور واقعی ہے اور احساس اور یادداشت میں تمیز نہ کرنے سے دھوکے کی پیدائش ہوتی ہے۔ وہاں رامانج اس معاملے کی جڑ تک پہنچ کر بتلاتا ہے۔ کہ سیپی میں چاندی کا احساس سیپی کے اندر چاندی کا واقعی احساس ہے اور نقایص کے باعث سیپی میں دوسرے عناصر موجودہ کا نہ دیکھنا دھوکے کا موجب ہوتا ہے۔ اس لئے جیسے سیپی میں چاندی کے ادراک کا دھوکا کہا جاتا ہے۔ وہ اپنی معروضی بنیاد (چاندی) رکھتا ہے۔

---

[1] شرت پرکاشکا صفحہ ۱۰۳-۱۸۳۔

[2] سدرشن سوری کی رائے میں یہ نظریہ وہ روایتی نظریہ ہے۔ جسے بودھائن۔ نتھومنی اور رام مشر اور دوسرے مانتے تھے۔ اور جسے رامانج بھی بطور ایک دنادار مقلد کے تسلیم کرتا ہے۔

باب ۳

رامانج کے خیال میں خوابات ایشور کی رچنا ہیں (تخلیقات) اس غرض سے ہیں۔ کہ خواب دیکھنے والوں کے اذہان میں اس قسم کے ادراکات پیدا ہوں۔ یرقان والے کو سیپی بھی زرد رنگ کی نظر آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ دیکھنے والے کی آنکھ کے صفرا سے پیلا رنگ آنکھوں کے نکلنے والی کرنوں کے ذریعے سیپی پر پڑکر اسے زرد رنگ کی دکھلاتا ہے۔ اس لئے سیپی کا زرد معلوم ہونا۔ سیپی کے اندر ایک واقعی تغیر ہے۔ جیسے مبتلائے یرقان آنکھ دیکھا کرتی ہے۔ اگرچہ سیپی میں یہ تبدیلی صرف اسے نظر آتی ہے۔ دوسروں کو نہیں کیونکہ پیلا رنگ اس کی آنکھوں کے بہت قریب ہوتا ہے۔[1]

الکھیاتی اور میتھارتھ کھیاتی کے نظریے اس بارے میں اتفاق رکھتے ہیں کہ باہر سے عاید یا فرض کیا ہوا خیال اس شے میں حقیقی بنیاد رکھتا ہے۔ لیکن جہاں الکھیاتی نظریہ یہ کہتا ہے۔ کہ یہ حقیقی بنیاد گذشتہ احضار میں ہے وہاں میتھارتھ کھیاتی کا نظریہ تبلاتا ہے کہ یہ خود موضوع کے اندر ہی حال میں موجود ہے۔ جیسے سیپی کے اندر چاندی دوسرے عناصر کے ساتھ ملی جلی موجود ہوتی ہے۔ مگر حواس یا حالات کے کسی نقص کے باعث ہم وہاں سیپی کو دیکھنے کی بجائے صرف چاندی کو ہی دیکھا کرتے ہیں غلطی یہی ہوتی ہے۔ کہ ہم سیپی میں صرف جزو نقرئی کو ہی محسوس کرتے ہیں۔ سیپی کا نہ دیکھنا ان دونوں نظریوں میں جزو مشترکہ ہے۔ مگر جہاں نظریہ الکھیاتی یہ کہتا ہے کہ اس حالت میں چاندی کا احساس دراصل گذشتہ تجربے کی یاد ہے وہاں میتھارتھ کھیاتی کا ذریعہ اپنشدوں کی ترپورت کرن عبارات کی بنیاد پر یہ کہتا ہے۔ کہ اس دھوکے میں چاندی واقعی طور پر دیکھی جاتی ہے۔ لیکن سُدرشن سوری بعض دوسرے معلمین کے نظریوں کا حوالہ دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ نظریۂ ترپورت کرن ایک عنصر کو دوسرا عنصر سمجھ لینے کی تو اچھی توجیہ کر سکتا ہے۔ لیکن جو دھوکا مشابہت کے باعث ہوتا ہے اس کے بارے میں

[1] رامانج دوسری اقسام کے دھوکوں کو بیان کرتے ہوئے تبلاتا ہے۔ کہ ہر حالت میں معروضی ہستی واقعی طور پر موجود ہوتی ہے غلطی صرف اس لئے ہوتی ہے۔ کہ ہم اس معروض کے اندر ان دیگر عناصر کو نہیں دیکھتے جو اس شے کے اندر خارجی طور پر موجود اور اس کے ساتھ لاحق ہوتے ہیں۔ جو کہ دھرم کا معروض ہے۔ لیکن حواس وغیرہ میں نقص ہوتے کے باعث دیکھے نہیں جاتے۔ اس کے صفحات ۱۸۷۔ ۱۸۸ دیکھو۔

نظریہ ترِیورت کرن چنداں درست نہیں ہے۔ کیونکہ ترِیورت کرن اور پنچی کرن عناصر کے باہمی اختلاف کو ہی بیان کرتے ہیں۔ ان مرکباتِ عناصر سے ان کا تعلق نہیں۔ جو سیپی یا چاندی کی مانند عناصر خمسہ سے پیدا ہوکر باہمی مشابہت کے باعث ایک کی بجائے دوسری کے ہونے کے دھوکے کو ظہور میں لاتے ہیں۔ اس لئے یہ ماننا پڑتا ہے۔ کہ تغیراتِ عناصر پر ترِیورتِ کرن کا اصول بھی ایک حد تک عاید ہوتا ہے کیونکہ یہاں بھی اشیا کے ذرات میں کسی ایک عنصر کا بہت جزو پایا جاتا ہے اور دیگر ایک یا زیادہ عناصر بھی کم تر مقدار میں موجود ہوتے ہیں۔ مثلاً سیپی کے ذرات میں سیپی کے مادے کے زیادہ اجزا موجود ہوتے ہیں اور چاندی کے اجزا کم تر۔ یہی بات مختلف عناصر کی باہمی مشابہت کی تشریح کرتی ہے اور یہ مشابہت اس لئے ہوتی ہے۔ کہ ایک عنصر دوسرے عنصر کے اندر درحقیقت موجود رہتا ہے۔ اس کا نام برتی ندھی نیا ئیے ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ عناصر کی واقعی موجودگی ہی مشابہت کا فیصلہ کرتی ہے۔ اس لئے جہاں بھی ایک شے کو دوسری شے سمجھ لینے کا دھوکا بوجہ مشابہت ہوتا ہے وہاں صحیح معنوں میں کوئی دھوکا نہیں ہوتا۔ بلکہ دوسری شے میں ایک ایسے واقعی جزو کا ادراک ہوتا ہے جو مشابہت کی بنیاد ہے۔ غلطی صرف یہ ہوتی ہے کہ ہم اس عظیم تر جزو کو نہیں دیکھتے جو دوسرے قلیل جزو کے ساتھ ایک ہی وقت میں موجود ہوا کرتا ہے۔ سیپی صرف اس لئے سیپی کہلاتی ہے۔ کہ اس کے اندر چاندی کے جزو کی بجائے سیپی کا جزو بہت زیادہ ہوتا ہے۔ سیپی چاندی کا کام نہیں دے سکتی۔ حالانکہ اس کے اندر عنصر نقرئی موجود ہے۔ اس لئے اس کے اندر عظیم تر حصہ سیپی کا ہے جو اسے بطور چاندی استعمال کرنے میں مانع ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے۔ کہ عام حالتوں میں اس کے اندر چاندی کا جزو سیپی کے جزو سے چھپا رہتا ہے اور ہم کہتے ہیں۔ کہ ہم سیپی کو دیکھ رہے ہیں۔ چاندی کو نہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ یہ سیپی ہے۔ چاندی نہیں۔ وہاں "چاندی نہ ہونے" کے معنی سیپی ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ سیپی کے ادراک نے ہی چاندی کا خیال دور کر دیا ہے۔ یہ سیپی ہی ہے۔ جو منفی طور پر "چاندی نہیں" کہی جاتی ہے اور مثبت صورت میں سیپی کہلاتی ہے۔

رامانج آچاریہ عرف وادی ہنسا مبو واہا چاریہ جو وینکٹ ناتھ کا ماموں تھا۔ رامانج کی تائید کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ وہم کے متعلق باقی نظریے انیتھا کھیاتی۔ اکھیاتی

باب ۲۹

۱۴۲

اور اثر و جنیہ کھیاتی ایک دوسرے کی تردید کرتے ہیں اور اس لئے یکجا نہیں رہ سکتے۔ وہ اس بات کو ثابت کرنے کی سعیٔ بلیغ کرتا ہے کہ نظریہ ست کھیاتی اُن منطقیانہ نتائج سے تائید حاصل کرسکتا ہے۔ جو کہ حقیقت کی اقسام اینتھا کھیاتی اور الکھیاتی میں شامل ہیں۔ وہ الکھیاتی نظریۂ وحدت اور اس کے مفہومات کو صحیح مان کر بحث شروع کرتا ہے۔ اس کی یہ بھی رائے ہے۔ کہ یہ نظریہ انجام کار اینتھا کھیاتی کی طرف لے جاتا ہے۔ اور اس لئے (سوائے ست کھیاتی کے) باقی تمام کھیاتیوں کی نسبت اینتھا کھیاتی شاید بہتر بن ہے۔ وہ اپنی تصنیف نیائے کلش میں کہتا ہے۔ کہ چونکہ حصول علم کا راستہ یہ ہے۔ کہ حواس اپنے معروضات تک رسائی حاصل کریں۔ خواہ وہ موہوم ہی کیوں نہ ہوں۔ ایسی اشیا کا ہونا ضروری ہے جن تک ان کی رسائی ہو۔ کیونکہ جب تک ان کا تعلق اشیا سے نہ ہو۔ وہ ان کے متعلق کوئی علم نہیں دے سکتے۔ نقص سے (دوش) علم جدید کی پیدائش کی توجیہ نہیں ہوسکتی یہ تو صرف کسی شے محسوس یا معلوم ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ دوش علت و معلول کے قدرتی تسلسل میں ٹھیک اسی طرح حایل ہوتا ہے جس طرح کہ آگ بیجوں کی پھوٹنے والی طاقتوں کو برباد کر ڈالتی ہے۔ مزید برآں سیپی اور چاندی کی پرانی مثال کو سامنے رکھ کر یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ جب خارجی طور پر چاندی کی موجودیت کا نام ونشان نہ تھا۔ تب اس مطلقاً غیر موجود شے کا علم کیونکر ہوگیا؟ چونکہ ہماری آگاہی ان چیزوں سے تعلق نہیں رکھ سکتی۔ جو کہ وجود ہی نہیں رکھتیں۔ اس لئے ہر قسم کی آگاہی میں متعلقہ اشیا کی موجودگی ضروری ہے۔ سیپی اور چاندی کے دھوکے میں ایک تو پہلے تجربہ کی ہوئی چاندی کی یادداشت ہوتی ہے اور دوسرا "یہ" جس کا تجربہ دھوکا کھاتے وقت ہوتا ہے اور دوش (نقص) کے باعث یہ پتہ نہیں لگتا۔ کہ چاندی تو صرف سابقہ تجربے کی یاد ہے اور اس وقت صرف "اس" کا جو سامنے موجود ہے۔ تجربہ کیا جارہا ہے۔

وادی ہنسا ئبوواہ اینتھا کھیاتی اور الکھیاتی نظریوں کے حق میں مختلف دلایل کا موازنہ ومقابلہ کرتا ہوا نظریۂ اینتھا کھیاتی کے دلایل پر بحث کرتا ہے۔ جو یہ مانتا ہے کہ سیپی ہی چاندی معلوم ہوتی ہے۔ اور یہ نظریہ نظریۂ الکھیاتی کے

باب ۲

خلاف جو اعتراضات اٹھاتا ہے۔ ان کے جواب میں کہتا ہے۔ کہ اگر ہر شے دوسری شے سے مختلف ہے۔ تب یاد آئی ہوئی چاندی اور زیر تجربہ "اِس" کے درمیانی فرق کو نہ جاننے سے کسی دھوکے کی توجیہ کیسے ہو سکتی ہے؟ اس کے حق میں دلیل دیتا ہوا کہتا ہے کہ جس فرق کو نہیں سمجھا جاتا وہ چیزوں کی اُس صفت مخصوصہ سے تعلق رکھتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایک دوسرے سے تمیز کی جاتی ہے اور باہم خلط ملط نہیں ہو جاتیں۔ اس قسم کے فرق کو نہ دیکھنے کے باعث ہی سیپی میں چاندی کا دھوکا ہوتا ہے[1] لیکن دھوکے کے متعلق مسئلہ اکھیاتی کے بالآخر تسلی بخش ہونے کے خلاف یہ اعتراض ہے۔ کہ وہ اس عمل ترکیبی (سنسرگ ویاپار) کی ضرورت کو موقوف نہیں کر سکتا جو کسی چیز کو فلاں اور فلاں خیال کرنے پر مشتمل ہے اور جو تمام بحث کرنے والوں کے مباحثوں۔ ہمارے تمام رایوں اور غلطی اور دھوکے کے تصورات میں پایا جاتا ہے۔ اور یہ امر ہمیں ابنتھاکھیاتی کو بطور اٹل اور انتہائی توجیہ کے قبول کرنے پر مجبور کرتا ہے[2]

۱۸۵

---

[1] مدراس گورنمنٹ قلمی نسخہ نمبر ۴۹۱۰۔

[2] ان متقدمین کی مانند جن کا حوالہ رامانج دیتا ہے۔ پربھاکر کی بھی رائے ہے۔ کہ تمام علم درست ہے۔ اگرچہ اول الذکر وجودیات کی اساس پر اور موخر الذکر نفسیاتی اور اعتباری بنا پر ایسا مانتا ہے۔ شالک ناتھ جو پربھاکر کے نظریے کی نمایندگی کرتا ہے۔ کہتا ہے۔ کہ جو کچھ بھی آگاہی میں موجود ہوتا ہے۔ صرف وہی جانا جاتا ہے اور سیپی چاندی کے دھوکے کے وقت جو کچھ جانا جاتا ہے۔ وہ "یہ چاندی ہے" اُس وقت سیپی کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس وقت سیپی آگاہی میں موجود ہی نہیں ہے اس لئے یہ بات نہیں کہہ سکتے۔ کہ موہومی علم میں سیپی کو چاندی سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ یہ "اِس" بطور چاندی کا علم ہوتا ہے۔ کیونکہ جس وقت موہوم چاندی کا علم ہوتا ہے۔ اس وقت سیپی کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ دراصل دھوکے میں نقائص کے باعث سیپی کی صفات مخصوصہ کو نہیں دیکھا جاتا اور صرف اس کی صفات عامہ کو ہی جانا جاتا ہے۔ تب چاندی یاد آتی ہے اور ذہنی عمل میں نقص کے باعث چاندی کو اُس اصلی مکانی و زمانی تعلق میں میں یاد نہیں کیا جاتا۔ جس میں اس کا پیشتر تجربہ ہوا تھا۔ بلکہ وہ صرف چاندی کی شبیہ کے طور پر یاد کی جاتی ہے اگرچہ اس بارے میں کوئی شخص تجربہ نہیں رکھتا کہ میں چاندی کو یاد کرتا ہوں۔

وادی ہنسا مبو واہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ چونکہ چاندی اس شے کے اندر محسوس ہوتی ہے جو صرف سیپی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ ایک کو دوسرے پر تھوپا گیا ہے (ادھیتھا کھیاتی کا یہی اصل کام ہے) ٹھیک جسطرح چاندی ہمارے روبرو موجود ہونے پر چاندی محسوس ہوتی ہے۔ اسی طرح سیپی چاندی کے دھوکے میں ہمارے روبرو شے چاندی معلوم ہوتی ہے اور یہاں سیپی ہی بطور چاندی معلوم ہوتی ہے۔ جب دھوکا دور ہو جاتا ہے۔ تب ہم کہتے ہیں۔ یہ چاندی نہیں ہے۔ اور اس کے معنی صرف سیپی کی موجودگی ہی نہیں ہیں بلکہ اس دھوکے کے عمل سے انکار ہے۔ جو پہلے کیا گیا تھا۔ ۱۸۶

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: لیکن ماننا پڑتا ہے۔ کہ چاندی کا خیال یادداشت کا ہی نتیجہ ہے۔ کیونکہ اس کو ادراک یا استاج یا کسی اور ذریعہ علم سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح علم کے تمام دیگر ذرایع کو منفی کرنے کے بعد ماننا پڑتا ہے۔ کہ چاندی کا خیال یادداخت سے ہی پیدا ہوا ہے۔ چونکہ یہ احساس موجود نہیں ہوتا۔ کہ پچھلا تجربہ یاد کیا جا رہا ہے۔ چاندی کی یاد کو چاندی کے درک سے تمیز نہیں کیا جاتا، کیونکہ یہی امور ہیں جو موجودہ ادراک کو یاد کی ہوئی شبیہ سے تمیز کرتے ہیں اور اس لئے ہم یادداشت اور اپنے روبرو کسی شے کے واقعی درک میں تمیز کرنے میں ناکامیاب رہتے ہیں۔ حواس وغیرہ میں نقائص ہونے کے سبب سے اس شے کی صفات مخصوصہ ہمیں محسوس ہی نہیں ہوتیں۔ اس امتیاز کو نہ محسوس کرنے کا نتیجہ ہے کہ یہ دو طرح کی آگاہی اس چاندی کے براہ راست احساس کا دھوکہ پیدا کر دیتی ہے جو اس وقت ہمارے روبرو موجود نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ہم اسے اٹھانے کے لئے ہاتھ بڑھانے لگ جاتے ہیں۔ گویا سچ مچ چاندی ہمارے سامنے موجود ہے (دیکھو پرکرن پنچک باب چہارم۔ نیائے دیتھی)۔

سدرشن سوری شرت پرکاشکا میں رامانج کے ماسبقین کے نظریہ یتھارتھ کھیاتی پر اس کی تفسیر کے تعلق میں کہتا ہے کی نظریہ اکھیاتی کی یہ خوبی ہے۔ کہ بہت سادہ ہے اور کم از کم فرض کرتا ہے یہ کہتا ہے کہ دھوکا اس لئے ہوتا ہے کہ ایک غیر مشخص شے کو دیکھا گیا ہے اور "یہ" اور شبیہ حافظے میں فرق کو نہیں دیکھا گیا۔ یہ بات دھوکے کے تمام نظریوں میں تسلیم کرنی پڑتی ہے اور ان میں اس کے سوا اور باتیں بھی فرض کرنی پڑتی ہیں۔

باب ۱۲

کیونکہ اگر منفیات کے ساتھ بھی مثبت حقایق کی مانند سلوک کیا جائے تب تو منفی اور مثبت کا امتیاز ہی جاتا رہے گا۔ نظریہ اکھیاتی کہتا ہے کہ تعلق کی غیر موجودگی کو نہ جاننا ہی دھوکے کا سبب ہے۔ اس موقع پر سوال ہو سکتا ہے کہ تعلق کی غیر موجودگی کیا ہے؟ یہ صرف خود شے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تو ہم یہ توقع نہیں رکھ سکتے تھے۔ کہ خود شے (مثلاً سیپی) کو نہیں دیکھا گیا اور صرف یہی دھوکے کا موجب ہے اور یہ ناممکن ہے۔ مزید براں چاندی تو ہمیں اپنے روبرو ایک واقعی شے معلوم ہوتی ہے جیسے ہم دیکھتے ہیں۔ وہ اس وقت کوئی یاد کی ہوئی شے معلوم نہیں ہوا کرتی۔ ہم جانتے ہیں۔ کہ جب ہم موہومہ چاندی کو "یہ چاندی ہے" کے طور پر محسوس کرتے ہیں۔ وہاں ایک جھوٹے تعلق کا ادراک موجود ہوتا ہے۔ لیکن امتیاز کے عدم تفہیم کا تصور کبھی عملی طور پر واقعی تجربے میں محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ہم اس امر کی تحقیقات کریں کہ (مثلاً سیپی اور چاندی) میں بطلان و تناقض کی ماہیت کیا ہے۔ تب ہم دیکھیں گے۔ کہ یہ امر واقعہ کہ جب صدف کو جلایا جاتا ہے تو وہ راکھ ہو جاتی ہے اور چاندی کو جب آگ میں ڈالدیا جائے۔ تب اس کی انگوٹھی بنائی جا سکتی ہے دھوکے کا موجب نہیں ہے۔ بلکہ یہ بات جس کے متعلق ہمارا یقین تھا کہ آگ میں ڈالنے سے اس کی انگوٹھی بنائی جا سکتی ہے۔ اس سے اب انگوٹھی نہیں بنائی جا سکتی۔ اگر درحقیقت بطلان یہی معنی رکھتا ہے۔ تب تو یہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اس میں کسی عمل کے ایک قسمِ خاص کے سبب کو دوسرا سبب سمجھ لیا جاتا ہے۔ اسی کا نام اینتھا کھیاتی ہے۔ کیونکہ اگر اس موقع پر اسے امتیاز کی عدم شناخت بھی کہا جائے۔ تب بھی ایسے حالات میں ایک شے کو دوسری شے یقین کرنے کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کے تمام امور میں آخری توجہ تجربے کی طرف ہی مبذول کرنا چاہئے جو تصدیق کرتا ہے۔ کہ ہر حال میں دھوکے کے معنی ایک شے کو دوسری شے خیال کرنا ہیں۔

۱۸۷

اگرچہ وادی ہنسا مبو داچاریہ اس طرح نظریہ اینتھا کھیاتی کا موید ہے۔ لیکن وہ اکھیاتی کے نظریے کو یونہی اڑا نہیں دیتا۔ بلکہ اقرار کرتا ہے۔ کہ اگر دوسرے نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے۔ تب یہ بھی دھوکے کے واقعات کی توجیہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ اگر صدف اور نقرے کے فرق کی عدم شناخت نہ ہوتی۔ تب صدف کو کبھی نقرہ

تصور نہ کیا جاتا۔ اس طرح سے دیکھا جاتا ہے۔ کہ انیتھا کھیاتی میں بھی اکھیاتی کا نظریہ شامل ہے کیونکہ اس غرض سے کہ ہم صدف کے ساتھ بھی وہی برتاؤ کریں جیسا کہ نقرے کے ساتھ کرنا چاہئے یہ ضروری ہے۔ کہ ہم اس چیز میں جو ہمارے روبرو موجود ہے اور جو صرف یاد کی جاتی ہے کوئی تمیز نہ کریں۔ لیکن اگرچہ اکھیاتی کی اس منفی سچائی (مثلاً عدم شناختِ اختلاف) کو کئی جگہ ایک ضروری مرحلہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ تاہم تعلق یا ترکیب (سنسرگ) کی مثبت حقیقت کو ایک ایسا لابدی عمل ماننا پڑتا ہے۔ جو ایک مقرون ادراک کے مختلف عناصر کو باہم مربوط کرتا ہے۔ چونکہ ہمارے تمام عملی رویے اور عمل کی اصلی جڑ تلازم ترکیبی کی فطرت رکھتی ہے۔ اس واسطے یہ فرض کرنا غلط ہوگا۔ کہ اختلاف کی عدم شناخت بذات خود ہمارے اعمال کا اصلی سبب ہو سکتی ہے۔ اگرچہ وادی ہنسا بھو وا ہا چاریہ اکھیاتی اور انیتھا کھیاتی کے نظریوں کی نسبتی سچائی پر اس خیال سے اپنی ساری بحث خرچ کرتا ہے۔ کہ وہ وہم کے غالباً صحیح نظریے ہیں لیکن وہ وہم کے متعلق راماںج کے اس نظریے کا بھی حوالہ دیتا ہے۔ کہ تمام چیزیں یا تمام چیزوں میں موجود ہیں اور اس واسطے کوئی علم بھی موہوم نہیں ہے۔ اس نظریے کو حقیقی اور انجام کار صحیح نظریہ تصور کرتا ہے لیکن اگر یہ بات ہو۔ تو اکھیاتی اور انیتھا کھیاتی کے متعلق تمام مباحثے بے سود ہوں گے۔ وادی ہنسا بھو وا ہا چاریہ اس امر کو بتلانے کی کوشش نہیں کرتا۔ کہ اگر یہ نظریہ مان لیا جائے۔ تب کس طرح اکھیاتی اور انیتھا کھیاتی کے نظریے قابل تائید ہوں گے۔ اس کے بعد وہ انروچنیہ کھیاتی (سیپی میں چاندی کی ناقابل بیان نمود اری کی مانند) پر نکتہ چینی کرتا ہے جو مقلدینِ شنکر کا غیر متبدل نظریہ ہے۔

100

اننتا چاریہ نے جو انیسویں صدی کا ایک مصنف گزرا ہے۔ وہم کے اس نظریے پر زور دیا تھا۔ جس کے مطابق جملہ اشیا جملہ اشیا میں موجود ہیں اور اس لئے صدف کا نقرہ دکھلائی دینا نہ تو جھوٹا علم ہے اور نہ تجربہ کی ہوئی اور یاد کی ہوئی چیزوں کے درمیان عدم شناخت ہے۔ کیونکہ "یہ چاندی ہے" کا ادراک دو مختلف ادراکات "اس" اور چاندی کا مرکب ہے۔ اگر اس میں واقعی ادراک موجود نہ ہوتا تو ہم اپنے سامنے موجود "اس" کو کبھی بطور نقرہ محسوس نہ کرتے۔ دوخس (نقص) کا کام صرف اتنا ہی ہے کہ وہ صدف کے جزو کو جو نقرے کے جزو کے ساتھ مل رہا ہے۔ ہمارے ادراک

باب ۲۰

سے چھپا لیتا ہے اور یہ کہنا کہ تمام اِدراکات اپنے اپنے خارجی حقایق متعلقہ رکھتے ہیں یہ معنی نہیں رکھتا کہ اشیا ویسی ہی ہیں جیسی کہ محسوس کی جاتی ہیں۔ بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کہ جو کچھ محسوس کیا جاتا ہے۔ وہ اپنے تعلق میں کوئی خارجی بنیاد ہی نہیں رکھتا۔ وہ آتشی مادہ جس سے چاندی تیار ہوتی ہے۔ یقیناً عنصری آتش کے اندر موجود ہوتا ہے اور وہ خاکی ذرات جن سے صدف تیار ہوتی ہے۔ وہ عنصری ارض میں پائے جاتے ہیں۔ یہ مواد تریورتِ کرن کے ابتدائی مرحلۂ ترکیبی میں باہم خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ کہ نقرہ کا وہی ادراک اپنی بنیاد میں واقعی خارجی نقرہ رکھتا ہے انتناچاریہ دلیل دیتا ہے کہ یہ امر بدیہی ہے کہ سیپی بطور چاندی نظر نہیں آسکتی۔ کیونکہ جب صدف نقرہ نہیں ہے۔ تب یہ کس طرح نقرہ معلوم ہو سکتی ہے؟ "یہ چاندی ہے" کے ادراکی تجربے کی موزوں توجیہ کیلئے یہ ماننا ضروری ہے۔ کہ "یہ چاندی ہے" کے مرکب کے ہر دو اجزائے ترکیبی "یہ" اور "چاندی" دونوں ہی ادراکاً متعین ہوں۔ کیونکہ صرف اسی صورت میں اِس ادراک کو جائز خیال کیا جا سکتا ہے "کہ میں چاندی دیکھتا ہوں"۔

خدا کی ہستی کے بارے میں ثبوتوں کی نارسائی

۱۸۹

خدا کی ہستی صرف شاستر پرمان سے ہی جانی جا سکتی ہے۔ دوسرے تمام ثبوت جو خدا کی ہستی کے بارے میں پیش کئے جاتے ہیں۔ انجام کار ناکامیاب رہتے ہیں۔ کیونکہ ان دلائل کے اثر کو زایل کرنے کے لئے ہمیشہ کامیابی کے ساتھ مخالفانہ دلایل پیش کی جا سکتی ہیں۔

خدا نہ تو کسی حاسہ سے محسوس ہو سکتا ہے اور نہ ذہن اس کا ادراک حاصل کر سکتا ہے۔ کیونکہ حواس تو صرف انہی اشیا کی خبر دے سکتے ہیں۔ جو ان کے تعلق میں آئیں اور ذہن بھی (جذباتِ خوشی وغمی کی بلاواسطہ اطلاعات کے سوا) حواس خارجیہ کی

باب۲

مدد کے بغیر اشیا کا علم نہیں دے سکتا۔ مزید براں خدا کو سنتوں کی کسی خاص حِسّ
(یوگ پرتیکش) سے بھی نہیں جان سکتے۔ کیونکہ اس قسم کے احساسات حافظہ سے تعلق
رکھتے ہیں اور ہمیں کسی ایسے واقعے کی خبر نہیں دے سکتے۔ جو ہمیں بذریعہ حواس خارجیہ پیشتر
معلوم نہ ہو۔ سنت لوگ وہی کچھ دیکھ سکتے ہیں۔ جو پہلے کبھی دیکھا جا چکا ہے۔ اگرچہ
وہ شے اُس وقت حواس کے روبرو موجود نہ ہو۔ اور جو اشیا حواس کے لئے حد سے
زیادہ چھوٹی ہیں حواس انھیں بھی محسوس نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ ان کے ساتھ کوئی
حِسّی تعلق قایم نہیں کر سکتے۔ کوئی ایسی دلیل نظر نہیں آتی جس کی بنا پر ایک ایسے پرم آتما
(برترین روح) کو مانا جا سکے۔ جو تمام اشیا کو براہ راست جانتا اور بناتا ہو۔ عام دلیل
جو اس بارے میں پیش کی جاتی ہے۔ معلول سے علت کی طرف ہے۔ چونکہ دنیا
ایک معلول (کاریہ) ہے اس لئے ضروری ہے۔ کہ اس کی کوئی علت بھی ہو۔ ایک
بنانے والا جو اس کے تمام مسالے اور اس کے استعمال کو براہ راست جانتا اور
اُن سے لطف اٹھاتا ہو۔ دنیا اِس لئے معلول ہے۔ کہ یہ دیگر معلولات کی مانند اجزا
سے مرکب ہے (سویو)۔ اور صحیح وسلامت جسمِ انسانی کی مانند یہ ایک اور صرف ایک
پرش (شخص) کی نگرانی اور راہنمائی کی محتاج ہے۔ لیکن اصل بات یہ ہے کہ یہ دونوں
امور باہم مشابہ نہیں ہیں۔ جسم انسانی کو اس کی نِگراں روح نہ بناتی ہے اور نہ
قایم رکھتی ہے۔ کسی شخص کے جسم کی پیدایش تو اورشٹ (اعمالِ غیر مرئی) کا نتیجہ ہے۔
نہ صرف اسی شخص کے اعمال کا بلکہ ان ہستیوں کے اعمال کا بھی جو اس سے فائدہ
اٹھاتے یا اس کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اس کی ہستی بطور مربوط اجزا کے ان اجزا
کے مِلاپ کا نتیجہ ہے اور یہ مِلاپ اُس ذی حیات شخص پر کوئی انحصار نہیں رکھتا۔ جو
اس کی نگرانی کرتا ہے۔ بطور ذی حیات کے اس کی ہستی یکتا ہے اور کائنات
بطور کل کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔ اور ایک شخص کی نگرانی کو کل حرکات کی
ناقابلِ تغیر علت بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ بات سب کو معلوم ہے۔ کہ کئی اشخاص
مل کر کسی ایسی بھاری چیز کو حرکت دینے کے لئے کوشاں ہوا کرتے ہیں جو اس متفقہ
کوشش کے بغیر ہلائی نہیں جا سکتی۔

۱۹۰

مزید براں اگر دنیا کا بنانے والا مان بھی لیا جائے۔ تو کیا دنیا کی بناوٹ کو

ایک یا زیادہ انفرادی ارواح سے منسوب کرنا بہتر نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ دنیا کے مسالے
کی براہ راست واقفیت رکھتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں ہے۔ کہ بنانے والا چیزوں کی
اندرونی طاقتوں اور تاثیرات سے بھی آگاہ ہو۔ اسی قدر کافی ہے۔ کہ جو اشیا یہ
طاقتیں رکھتی ہیں۔ اسے ان کی براہِ راست واقفیت حاصل ہو۔ ہم دیکھتے ہیں۔ کہ صنعت
کی تمام صورتوں مثلاً صراحی۔ کپڑا وغیرہ میں بنانے والا ایک معمولی فردِ انسانی ہوا کرتا ہے۔
چونکہ اسی قسم کی مثالوں سے دنیا کے بنانے والے کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے۔
اس لئے یہی مناسب ہوگا۔ کہ اس دنیا کو بنانے والا بھی ایک اسی قسم کا وجود مانا جائے۔
پس دنیا کو بنانے والا ایک پرم آتما (برترین روح) ماننے کی بجائے ہم ایک انفرادی روح
کو اس کا صانع خیال کر سکتے ہیں۔ اس طرح انتاج سے خدا کی ہستی کو ثابت کرنا مشکل ہے۔
معمولی انتاج ایسی چیز کو جاننے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ جو اور طریقوں سے
بھی جانی جا سکتی ہے اور ان تمام صورتوں میں نتیجے کی صحت کو دوسرے طریقوں سے
جانچا جاتا ہے۔ مگر خدا کو جاننے کے لئے یہ طریقہ کام نہیں دے سکتا۔ کیونکہ وہ کسی اور
بالواسطہ یا بلا واسطہ طریق سے جانا نہیں جا سکتا۔ اس لئے یہاں انتاج کا اطلاق بالکل
بے سود ہے۔ کیونکہ ہمارے پاس اور کوئی ذریعہ ہی نہیں۔ جس سے انتاج کی صحت کو
جانچا جائے یا جو اس نتیجے کا صرف ایک طریق خاص پر تعین کر سکے۔ چونکہ ہر ایک قسم کے
انتاجات کی بنیاد مختلف قسم کے بیانات سے اخذ کیا جاتا ہے اس لئے یہ فیصلہ کرنا
ممکن نہیں۔ کہ کسی خاص قسم کے انتاج کو کسی دوسرے انتاج پر ترجیح دی جائے۔

ایسے لوگ موجود ہیں۔ جو یہ کائناتی دلیل پیش کریں گے۔ کہ چونکہ منفرد اشخاص
میں یہ طاقت نہیں۔ کہ وہ ان اشیا کو جان سکیں۔ جو لطیف ہیں یا جو ان کی نظر سے پوشیدہ
ہیں یا بہت دور ہیں۔ اس لئے اس دنیا کو بنانے والا کم از کم ایک ایسی روح برترین
(پرماتما) چاہئے۔ جو انفرادی ارواح سے بالکل ہی مختلف ہو۔ اسلئے یہ ماننا ضروری
ہے۔ کہ دنیا کو بنانے والے کی طاقتیں غیر محدود ہوں۔ معلول سے ہم علت کے متعلق
انتاج کیا کرتے ہیں اور معلول کی فطرت سے ہم علت کی فطرت کا اندازہ لگاتے ہیں۔
اس لئے اگر اس کائنات کی کوئی علت مانی جائے۔ تب یہ بھی ماننا پڑے گا۔ کہ اس علت
میں معلول کی پیدائش کے لئے غیر محدود طاقتیں پائی جاتی ہیں۔ ایسی علت کا انتاج

باب ۲۰

جو کہ اسے پیدا کرنے کے قابل نہیں۔ بے محل ہے۔ نیز علل عامہ کی غیر ضروری شرائط کو درمیان میں لاکر یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ جس طرح عوام کی حالت میں معلول کی پیدایش کے لئے جسم اور آلات کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح کائنات کی علتِ برترین کے لئے بھی ایک جسم اور کام کرنے کے واسطے آلات کا رکھنا لازمی ہے۔ ایسا ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ کئی نتائج صرف ارادہ اور خواہش کے بل سے پیدا ہو جایا کرتے ہیں (سنکلپ) اور ارادہ اور خواہش دونوں ہی جسم کے محتاج نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کی پیدایش جسم کی بجائے ذہن سے ہوتی ہے۔ ذہن کی ہستی بھی جسم پر انحصار نہیں رکھتی۔ کیونکہ جسم چھوڑنے کے بعد بھی ذہن موجود رہتا ہے۔ چونکہ معمولی لوگ جو نیکی اور بدی کے تابع ہیں۔ اس قسم کی گوناگوں۔ مختلف الاجزا اور حیرت آمیز کائنات پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس واسطے ایک ایسا برہم آتما (روح برترین) ماننا پڑتا ہے۔ جس نے اس دنیا کو پیدا کیا ہے۔ چونکہ تمام امثلۂ معلومہ میں کسی بھی معلول کی علت مادی اور علت فاعلی جدا جدا دیکھے جاتے ہیں۔ اس لئے صرف برہم ہی اس دنیا کا اُپادان کارن (علتِ مادی) اور نمت کارن (علتِ فاعلی) نہیں ہو سکتا۔

اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ یہ امر مسلمہ ہے کہ دنیا ایک معلول اور بہت وسیع ہے مگر اس بات کا کسی کو علم نہیں ہے۔ کہ اس دنیا کے تمام اجزا کسی وقت پر اور کسی ایک شخص سے پیدا ہوتے تھے۔ پھر یہ کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ اسے کوئی نامعلوم روح برترین (پرم پرش) بنانے والی ہے۔ اور کیوں اس بات کو رد کیا جائے۔ کہ انفرادی ارواح نے اپنی خاص خاص خوبیوں اور طاقتوں کے ذریعے اوقات مختلفہ پر اس دنیا کے مختلف اجزا کو بنایا ہوگا۔ جو اس وقت ہمیں ایک شخص کا ایک ہی وقت میں پیدا ہوا متحدہ کل معلوم ہو رہی ہے؟ یہ بات سراسر ممکن ہے۔ کہ مختلف اجزائے عالم مختلف اوقات میں پیدا کئے گئے ہوں گے اور اسی طرح ہی مختلف اوقات پر نابود کئے جائیں گے۔ ساری کائنات کو شخصِ واحد کی پیدایش خیال کرنا تقریباً ایک وہم بے بنیاد معلوم ہوتا ہے۔ اس امر سے کہ دنیا ایک معلول ہے صرف یہی استناج ہو سکتا ہے۔ کہ اسے کسی نہیم ہستی نے پیدا کیا ہے۔ مگر اس امر کا کوئی بھی ثبوت نہیں کہ اسے صرف ایک نہیم ہستی نے پیدا کیا ہے۔ یہ غیر محدود دنیا ایک ہی آن میں پیدا ہونی ممکن نہ تھی

اور نہ ہی ایسا ہونے کا کوئی ثبوت موجود ہے۔ اور اگر یہ بتدریج پیدا ہوتی ہے تب ہم کئی فہیم ہستیاں فرض کر سکتے ہیں۔ جنھوں نے اسے پیدا کیا ہو گا۔ علاوہ بریں چونکہ خدا بذاتِ خود ایک مطلقاً ہستی کاملہ ہے اس کے متعلق یہ خیال ہی نہیں کیا جا سکتا۔ کہ اسے ایسی دنیا پیدا کرنے کی ضرورت ہو سکتی ہے اور اس کے پاس نہ تو جسم ہے اور نہ ہاتھ، جن کے ذریعے اس کائنات کو پیدا کر سکے۔ یہ سچ ہے۔ کہ ذہن جسم کے ساتھ ختم نہیں ہو جایا کرتا۔ مگر اسے کبھی عمل پذیر نہیں دیکھا گیا جس حالت میں کہ اس کا جسم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو۔ اگر یہ مانا جائے۔ کہ خدا بھی جسم رکھتا ہے۔ تب وہ ابدی نہیں ہو سکتا اور اگر وہ اجزائے جسم رکھنے کے باوجود ابدی ہو سکتا ہے۔ تو اسی دلیل کے مطابق اس دنیا کو بھی ابدی خیال کیا جا سکتا ہے اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ دنیا صرف اس کی اِچھا (خواہش) سے نمودار ہو گئی ہے۔ تو یہ ایک ایسی عجیب و غریب بات ہو گی۔ جو علت و معلول کے متعلق حالاتِ معلومہ کے ساتھ کوئی مشابہت ہی نہیں رکھتی۔ پس اگر ہم اپنے تجربے میں آئے ہوئے حالاتِ علت و معلول کی بنا پر خدا کی ہستی کو مانتے ہیں اور اگر ایسا خدا ان تمام اوصاف سے بہرہ ور ہے۔ جو عام طور پر اس سے منسوب کئے جاتے ہیں اور اس کے پیدا کرنے کے طریقے بالکل ہی نیارے اور عجیب قسم کے ہیں۔ تب وہ ایک ایسا سبب ہے۔ جسے معلومہ اسباب اور ان کے طرقِ تخلیق کی مشابہت کی بنا پر نہیں مانا جا سکتا پس انتاج کے ذریعے خدا کی ہستی کبھی ثابت نہیں ہوتی۔ اس کی ہستی کو صرف شاستر پرمانوں کی شہادت پر ہی تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

بھاسکر اور رامانج

بھاسکر اور رامانج کا احتیاط سے مطالعہ کرنے والا ہر شخص ضرور جانتا ہو گا کہ امورِ فلسفیانہ میں رامانج بھاسکر کا بہت مقروض ہے اور اکثر امور کے متعلق ان کی رائے کم و بیش یکساں ہے۔ ہو سکتا ہے۔ کہ رامانج اپنے خیالات کے لئے بودھائن یا دیگر دشنو

باب ۳۰

مصنفین کا بھی مرہون منت ہو۔ مگر وہ بھاسکر کا تو بہت ہی مفروض ہے جیسا کہ ان کے نظامات کا نسبتی مطالعہ ظاہر کرتا ہے مگر ان کے نظامات بالکل ہی ایک نہیں ہیں اور ایک اہم امر میں ان کا اختلاف ہے۔ بھاسکر مانتا ہے کہ برہم تو ہستی وعلیم منزہ ہے۔ مطلقاً بے صورت اصول علتی ہے۔ اور وہی برہم بحالت معلول دنیا کی شکل میں موجود ہے۔ بھاسکر کی رائے میں اس خیال کے اندر کوئی تناقض یا اشکال نہیں ہے۔ کیونکہ تمام اشیا اسی قسم کی دوہری شکل رکھتی ہیں۔ وہ ایک بھی ہیں اور انیک بھی۔ وحدت بھی ہیں اور اختلاف بھی۔ وحدت اور اختلاف تمام اشیا کی فطرت میں موجود ہے۔ مگر رامانج کی رائے میں وحدت اور اختلاف دونوں کو ایک وقت میں نہیں مانا جا سکتا۔ چنانچہ جب ہم کہتے ہیں۔ کہ "یہ اس کی مانند ہے" تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے۔ کہ وہی ایک ہستی ہی موضوع بھی اور محمول بھی۔ مثال کے طور پر فرض کرو۔ کہ مذکورہ بالا قضیے میں "اس" سے مراد گائے ہے۔ اور محمول "اس کی مانند" جسمانی صورت کا خاص اور یکتا بیان دیتا ہے۔ تب موخر الذکر، اول الذکر کی صرف ایک صفت ہونے سے اس کی فطرت اور خصوصیت کو متعین کرتا ہے۔ موضوع اور محمول کی عینیت کا اعلان کوئی معنی نہیں رکھتا اور نہ یہ کہنا کچھ معنی رکھتا ہے۔ کہ ایک ہی ہستی ہے۔ جو بصورت وحدت موضوع ہے اور بصورت اختلاف محمول ہے۔

۱۹۳

بھاسکر یہ دلیل دیتا ہے۔ کہ شرائط اور مشروطیت بالکل ہی مختلف نہیں ہوا کرتے اور نہ ہی جوہر اور اس کے اعراض۔ کپڑا اور اس کی سفیدی بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ جوہر کے بغیر اعراض اور اعراض کے بغیر جوہر کی ہستی نہیں ہے۔ تمام اختلاف وحدت بھی ہے کسی شے کی قوائے وصفات اس شے سے جدا نہیں ہوتیں۔ آگ سوزش اور روشنی سے جدا کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ اس لئے ہر شے وحدت بھی ہے اور اختلاف بھی اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے میں بالکل ہی تحویل نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن رامانج کہتا ہے کہ تمام قضیوں میں محمول، موضوع کی صفت ہوا کرتا ہے۔ یہی صفاتی نظریہ جنس ونوع۔ علت ومعلول۔ کل اور افراد کی تمام مثالوں پر عاید ہو سکتا ہے۔ "اختلاف" اور "وحدت" چیزوں کی دو جداگانہ صورتیں نہیں ہیں۔ جو دونوں ہی حقیقی ہوں۔ اختلاف۔ وحدت کی فطرت اور خاصیت کو بدلتا یا متصف کرتا ہے

باب ۲

اور یہ بات پیچیدہ اور مرکب اشیاء کے متعلق ہمارے کل تجربے سے ثابت ہوتی ہے[1]۔ رامانج کے خیال میں ایک ہی ہستی کی وحدت اور اختلاف کو ماننا تبائن بالذات ہے۔ اختلاف کی بذاتِ خود سچائی کو تجربہ ثابت نہیں کرتا۔ کیونکہ کیفیت یا کمیت وغیرہ کا اختلاف ہمیشہ فاعل کی فطرت کو بطورِ وحدت بدل دیتا ہے اور ہم صرف اسی بات کا تجربہ رکھتے ہیں۔

بھاسکر کہتا ہے۔ کہ اگرچہ برہم دو طرح کا ہے ایک جو بصورتِ اختلاف نمودار ہو رہا ہے اور دوسرا جو ہستی اور علم کی بے صورت وحدتِ مطلقہ ہے۔ مگر ان میں سے صرف موخر الذکر ہمارے بلند ترین علم و عبادت کا موضوع ہے۔ رامانج اِس بے صورت و اختلاف کی ہستی سے منکر ہے اور اُس با صفات امر مختلف الاجزا برہم کا قایل ہے جو سب سے پرے اور سب کے اندر موجود رہتا ہوا اپنی ذات میں بطور ایک جسم کے اپنے اندر انفرادی ارواح اور مادی دنیا کو جگہ دیتا ہے۔ برہم اور جیو (انفرادی روح) کے باہمی تعلق کے بارے میں بھاسکر کہتا ہے۔ کہ جیو برہم ہی ہے۔ مگر وہ انتہ کرن کی اُپادھی (ذہنی تعین) سے محدود ہو گیا ہے اور جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جیو برہم کا انش (جزو) ہے تب یہ لفظ انش برہم کا جزو یا علت ہونے کے معنوں میں استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ اِن اصطلاحی معنوں میں کہ برہم ذہنی حدود کے باعث محدود ہو رہا ہے۔ یہ محدودیت یا تعین غیر حقیقی یا وہمی نہیں ہے۔ اس محدودیت کے باعث انفرادی ارواح ذرات کی مانند ہیں۔ مگر رامانج کی رائے میں برہم اور جیو کا فرق بوجہ جہالت محسوس ہوتا ہے اور اس لئے یہ فرق غیر حقیقی ہے۔ رامانج کی رائے میں جیو اور برہم کی ایکتا (عینیت) آخری سچائی ہے۔ برہم اور جیو کے درمیان کمال و غیر محدودیت اور نقص و محدودیت کا ظاہری فرق بوجہ جہالت ہے اور یہ فرق اسی دم جھوٹا محسوس ہونے لگتا ہے۔ جب ارواح اس بات کو جان لیتی ہیں۔ کہ ان سے برہم کا جسم بنتا ہے۔ رامانج کے خیال کے مطابق فرق بذاتِ خود کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ مگر جس مماثل موضوع کی طرف

۱۹۴

---

[1] وادی ترِیہ کھنڈن۔

باب ۲

اشارہ رکھتا ہے اس کی خصائص مخصوصہ کو بدلتا اور اس کا فیصلہ کرتا ہے موضوع اور اس کی خصلت ایک ہی بات ہیں۔ بھاسکر کے خیال میں عینیت اور اختلاف دو انداز ہیں۔ جو دونوں ہی یکساں طور پر ایک دوسرے پر غیر منحصر اور حقیقی ہیں اگرچہ وہ آپس میں تعلق رکھتے ہیں۔ بھاسکر پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر برہم کے تعینات بھی حقیقی ہوتے۔ تب تو برہم ان سے بالکل محدود ہی ہو جاتا۔ کیونکہ برہم کوئی اجزا نہیں رکھتا اور اس لیے وہ اپنی کلیت میں ہی ملوث ہو جاتا۔ رامانج نے بھاسکر کے نظریے کے بعض لطیف پہلوؤں پر مناظرانہ مہارت کے ساتھ اعتراض اٹھایا ہے۔ مگر یہ اعتراض بھاسکر کے خلاف بہت قوی معلوم نہیں ہوتا اگر ہم اس کے اس منطقیانہ دعوے کو مان لیں۔ کہ وحدت اور کثرت۔ علت اور معلول ایک ہی حقیقت کے دو انداز ہونے سے یکساں طور پر حقیقی ہیں۔ ایسا معلوم نہیں ہوتا کہ رامانج بھاسکر کے نظریے کی تردید میں کافی حد تک کامیاب ہوا ہے۔

نیز رامانج برہم کے متعلق یہ بھی کہتا ہے کہ وہ انفرادی ارواح اور مادی دنیا کے ساتھ ایک ہے اور پھر ان سے مختلف بھی ہے۔ لیکن صرف ان معنوں میں کہ جس طرح کسی جوہر کے عرض یا جزو کو بیک وقت اس جوہر یا کل کے ساتھ جس سے وہ تعلق رکھتا ہے۔ ایک اور مختلف خیال کیا جا سکتا ہے۔ انفرادی ارواح (جیو) اور بے جان مخلوقات برہم کے اجزا کے طور پر ہی ہستی رکھتے ہیں۔ بذات خود نہیں۔ چونکہ وہ برہم کے اجزا ہیں۔ اس لیے برہم کے ساتھ ان کی عینیت (ابھید) ایسی ہی بنیادی سچائی ہے۔ جیسا کہ برہم کے ساتھ ان کا فرق (بھید) اسی قدر ہی واقعی ہے کہ جس قدر کہ جوہر کو اس کے اعراض سے مختلف خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس معاملے پر بھاسکر اور رامانج کے درمیان جو بڑا فرق دیکھا جاتا ہے یہ ہے۔ کہ بھاسکر جسم اور اجزا یا جوہر اور اعراض کے تصورات کو درمیان میں لانا ضروری خیال نہیں کرتا۔ اس کے عقیدے کے مطابق برہم ایک ہی وقت سب کے اندر بھی ہے اور سب سے برتر بھی۔ ایک ہی وقت میں عینیت اور اختلاف دونوں کو ہی موجود۔ مانا جا سکتا ہے اور اس کی تصریح

۱۹۵

لہ۔ تفسیر رامانج۔ صفحات ۲۶۵، ۲۶۶ مع شرح پرکاشیکا مطبوعہ نارائن ساگر پریس بمبئی ۱۹۱۶ء

علت و معلول یا جوہر و اعراض وغیرہ اشکال سے ہو سکتی ہے۔

فلسفۂ رامانج کی وجودیاتی حیثیت

حیرت انگیز بناوٹ اور عجیب طریق اور ترتیب سے منضبط کائنات برہم سے نمودار ہوتی ہے۔ اسی سے قائم ہے اور بالآخر اسی کی طرف راجع ہوگی۔ برہم وہ ہے۔ جس کی بڑائی کی کوئی حد نہیں۔ اگرچہ کائنات کی تخلیق۔ قیام اور فنا صفاتِ ثلاثہ ظاہر کرتے ہیں۔ مگر وہ جداگانہ حقائق کی طرف اشارہ نہیں دیتے۔ وہ ایک ہی حقیقت سے جس میں ان کا وجود ہے۔ تعلق رکھتے ہیں۔ اس کی اصلی ذات اس کی لاتغیر ہستی۔ اس کا ابدی علم کل اور بلحاظ زمان و مکان و صفات اس کی غیر محدودیت ہے۔

سوتر (۱-۱-۲) پر شنکر کی تعبیر کا حوالہ دیتا ہوا رامانج کہتا ہے۔ کہ جو لوگ برہم کو صفات سے معرا (نروشیش) مانتے ہیں وہ اس سوتر کے صحیح معنوں کے حق میں انصاف نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ بیان کرنے کی بجائے کہ دنیا کی تخلیق قیام اور فنا برہم سے ہیں۔ اس سوتر کے یہ معنی لینے چاہئیں۔ کہ تخلیق، قیام اور فنا کا دھوکا برہم سے ہے۔ لیکن ایسا کہنا بھی برہم کو صفات سے معرا ثابت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس دھوکے کا باعث اگیان (جہالت) ہوگا اور برہم اس اگیان کا مظہر ہوگا۔ اگر وہ ایسا کرتا ہے۔ تو اگیان کے باعث نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی ذات نورِ پاک ہے جو مادیت کے تصور سے مختلف ہے۔ اور اگر یہی فرق ہے تو نہ تو یہ بے صفات ہے اور نہ ہر قسم کے اختلاف سے پاک ہے۔

اس سے مذکورۂ بالا سوتر پر شنکر کی تعبیر کے حقیقی معنوں کے متعلق ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ اگر اس کی مراد بھی یہی ہے جیسی کہ رامانج ظاہر کرتا ہے تو کیا برہم وہی ہے جس سے دنیا وغیرہ کا دھوکہ نمودار ہوتا ہے ؟ یا کیا اس کی یہ مراد تھی۔ کہ برہم اور صرف برہم ایک دنیا کی حقیقی تخلیق وغیرہ کی علت ہے ؟ شنکر جیسا کہ بھی جانتے ہیں۔ برہم سوتروں اور اپنشدوں کا مفسر تھا اور اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا۔

باب ۲۰

کہ ان میں بہت سی عبارات ایسی ہیں۔ جو خدا پرستی اور ایک حقیقی خدا سے ایک حقیقی دنیا کی حقیقی پیدائش کی تعلیم دیتی ہیں شنکر کو ان عبارات کی بھی تفسیر کرنی تھی اور وہ ہمیشہ مطلقیوں کے فقرات استعمال کرنے کی پابندی نہ رکھتا تھا۔ چونکہ وہ تین قسم کی ہستی مانتا تھا۔ وہ ہر قسم کا انداز بیان استعمال کر لیتا تھا۔ اس لئے شنکر کے اس اسلوب بیان کے بارے میں خبردار رہنا چاہیئے۔ جو اس کے مدنظر تھا۔ لیکن یہ احتیاط ہمیشہ ملحوظ نہیں رکھی جاتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے۔ کہ کم از کم کئی ایسی عبارات موجود ہیں جو بذات خود حقیقی خدا پرستی ظاہر کرتی ہیں۔ کئی عبارات ایسی مبہم ہیں۔ جن کے معنی دونوں طرح کئے جا سکتے ہیں اور ایسی عبارات بھی ہیں۔ جو صاف طور پر مطلقیت ظاہر کرتی ہیں۔ لیکن اگر مذہب شنکر کے بڑے بڑے مفسرین اور مصنفین کی شہادت لی جائے۔ تب تو تعلیمات شنکر کو خالص مسئلۂ وحدت وجود کی روشنی اور صرف اسی روشنی میں دیکھنا ہوگا۔ بے شک برہم ظہور عالم کی پیدائش۔ قیام اور خاتمے کی غیر متبدل۔ غیر محدود اور مطلق بنیاد اور اس کی اندرونی صداقت ہے۔ مگر حوادث عالم کے ظہور میں دو عناصر دیکھے جاتے ہیں۔ ایک برہم جو سب ظہورات کی انتہائی اصل۔ ان کے اندر ایک ہی ہستی اور سچائی ہے اور مایا جو اختلاف اور تبدیلی کا عنصر ہے اور جس کے ارتقا یا تبدیل ہیئت سے ظہور کثرت کا امکان ہے۔ لیکن سوتر ۱۔۱۔۲ پر شنکر کے تفسیری فقرات کی روشنی میں ایسا بھی معلوم ہوتا ہے۔ کہ حوادث عالم صرف ایک نمود و ظہور ہی نہیں بلکہ حقیقی ہیں۔ اور حقیقی بھی صرف اس وجہ سے نہیں کہ وہ حقیقت میں بنیاد رکھتے ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ وہ برہم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن اگر سچ پوچھو تو خالص نہیں بلکہ اودیا کے ساتھ برہمہ دنیا کی علت مادی یا اپادان کارن ہے اور ایسی ہی دنیا برہم پر منحصر ہے اور اس میں سما جاتی ہے۔ واچسپتی شنکر بھاشیہ کی اپنی تفسیر بھامتی میں اسی سوتر (۱'۱'۲) کے متعلق یہی رائے ظاہر کرتا ہے۔ پرکاشاتما اپنی تصنیف پنچ پادکا ودرن میں کہتا ہے کہ یہاں جو تخلیقی افعال مذکور ہوئے ہیں۔ اصل میں برہم سے تعلق نہیں رکھتے اور برہم جگیاسا (برہم کی کھوج) کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ اسے ان افعال کے تعلق میں جانا جائے۔ بھاسکر نے کہا تھا۔ کہ برہم نے خود کو دنیا کے روپ میں بدل ڈالا ہے اور یہ تبدیل ہیئت (پرنیام) حقیقی ہے۔

۱۹۷

اس کی طاقتیں ہی عالم گوناگوں میں متبدل ہوگئی ہیں۔ لیکن پرکاش آتمن پرنیام کے نظریے کو مسترد کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ اگرچہ یہ دنیا مایا سے بنی ہے۔ مگر چونکہ مایا برہم سے متلازم ہے۔ اس لئے ظہورِ عالم نہ کبھی روتیا نیست ہوتا ہے اور نہ کبھی غیر موجود ہاں صرف اس قدر پتا لگتا ہے کہ یہ دراصل حقیقی نہیں ہے۔ مایا برہم پر سہارا رکھتی ہے اور چونکہ ظہورِ عالم مایا کی تبدیل ہئیت ہے۔ اس لئے صرف بطور ایک تبدیل ہئیت کے واقعی ہے۔ اس کی بنیاد برہمہ میں بھی ہے۔ مگر یہ وہیں تک اصلی حقیقت رکھتی ہے جہاں تک کہ یہ برہم میں بنیاد رکھتی ہے۔ جہاں تک کہ ظہوراتِ عالم کا تعلق ہے وہ تو مایا کے تغیرات کے طور پر صرف اضافی حقیقت رکھتے ہیں۔ برہم اور مایا کی مشترکہ حقیقت کا تین طور پر تصور کیا جا سکتا ہے (۱) مایا اور برہم دو تاگے ہیں۔ جو آپس میں بٹ کر ایک تاگا ہو گئے ہیں (۲) برہم مایا کے ساتھ جو اس کی شکتی (طاقت) ہے دنیا کی پیدائش کا سبب ہے (۳) چونکہ برہم مایا کا سہارا ہے اس لئے بالواسطے وہ تخلیقِ عالم کی علت ہے۔ موخر الذکر دو تصوروں کے مطابق چونکہ مایا برہم کے سہارے ہے اس لئے مایا کا کام یعنی دنیا بھی برہم کے سہارے ہے اور ان دونوں تصورات کی رُو سے شدھ برہم (خالص برہم) اس دنیا کی علت ہے۔ سروگیاتما منی بھی یہی خیال کرتا ہے۔ کہ شُدھ برہم ہی دنیا کی علت مادی ہے اور اس کی رائے میں مایا برہم کے ساتھ مل کر دنیا کی علتِ مشترکہ نہیں۔ بلکہ ایک آلہ یا ذریعہ ہے۔ جس کے وسیلے سے شُدھ برہم کی تعلیل کائنات کے اختلافات میں نمودار ہوتی ہے۔ مگر اس خیال کے مطابق بھی دنیا کی تبدیلی کا مادہ مایا ہی ہے۔ اگرچہ مایا کا اس قسم کا ظہور ناممکن ہوتا۔ اگر اس کا بنیادی سبب برہم موجود نہ ہوتا۔ تعلیلِ برہم کی ماہئیت پر غور کرتا ہوا برکاشا تما کہتا ہے کہ ویدانت کا مسئلہ وحدت وجود اس بات سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ علت کے سوائے معلول میں کوئی بھی ایسی شئے نہیں ہوا کرتی جس کا اظہار یا بیان ہو سکے[1]۔ پس ان تمام مختلف طریقوں میں جن کے مطابق فلسفۂ تنکر کی تعبیر کی گئی ہے۔ تنکر کے تقریباً سب کے سب مقلدین اس بات پر متفق الرائے ہیں۔

۱۹۸

[1] - پنچ پادکا ووِرن صفحہ ۲۲۱ -

باب۲

کہ اگرچہ برہم دراصل بنیادی سبب ہے۔ مگر دنیا برہم سے بنی ہوئی نہیں ہے بلکہ مایا کے
مادے سے بنی ہے اور اگرچہ دنیا کی ساری گوناگونی ایک اِضافی ہستی رکھتی ہے۔ لیکن
اس پر بھی یہ ان معنوں میں حقیقی نہیں ہے۔ جن میں کہ برہم حقیقی ہے[1]
شنکر خود کہتا ہے۔ کہ برہم کے علیم کل کے یہ معنی ہیں کہ وہ عالمگیر ظہور یا تجلی
کی ابدی طاقت رکھتا ہے۔ اگرچہ اس عالمگیر شعور میں کوئی بھی فعل یا فاعل موجود
نہیں۔ اسے اسی طرح ہی گیاتا (علیم) کہدیا جاتا ہے جس طرح سورج کو جلانے او
منور کرنے والا کہا جاتا ہے۔ حالانکہ سورج بذاتِ خود حرارت اور روشنی کی عینیت
کے سوا کچھ نہیں ہے۔ پیدائش عالم سے پیشتر جو شے اس عالمگیر شعور کی موضوع ہوتی
ہے۔ وہ ناقابلِ دید نام (اسم) اور روپ (صورت) ہے۔ جسے "یہ" یا "وہ" نہیں
کہہ سکتے۔ اس لئے برہم کی سروگیتا (علیم کل ہونا) یہی عالمگیر ظہور ہے۔ جس کے ذریعے
مایا کی تمام مخلوقات ہمارے خیال کے لئے ممکن الادراک ہو جاتی ہے۔ مگر یہ ظہور کسی
علمی فعل کا ظہور نہیں ہے۔ بلکہ شعور کی وہ پائیدار اور یکساں حال روشنی ہے۔ جس کے
ذریعے مایا کے غیر حقیقی ظہورات وجود میں آکر جانے جاتے ہیں۔
رامانج کا نظریہ بالکل ہی مختلف ہے وہ شنکر کے اس نظریے کو مسترد کرتا ہے

---

[1] ۔ پرکاشاتما کئی نظریے بیان کرتا ہے۔ جن کے مطابق برہم اور مایا کا تعلق سوچا گیا ہے۔ ایک
نظریہ تو یہ ہے۔ کہ مایا برہم کی شکتی ہے اور تمام جیو (انفرادی روح) اودیا کے ساتھ تعلق رکھتے
ہیں۔ یا برہم مایا میں منعکس ہو رہا ہے اور اودیا دنیا کی علت ہے یا شدھ (خالص) برہم غیر فا
ہے اور جیووں کا تعلق اودیا سے ہے۔ جیو اپنی اپنی دنیا کے دھوکے رکھتے ہیں۔ مگر ان دھوکے
کی باہمی مشابہت کے باعث ہمیں ایک پائدار دنیا معلوم ہوتی ہے یا برہم اپنی ہی اودیا کے
ذریعے خود تبدیل ہو جاتا ہے۔ ان سارے نظریوں میں کسی کے اندر بھی دنیا کو برہم سے ظہور
نہیں سمجھا گیا۔ پنچ پادِکا ووِرن صفحہ ۲۳۲۔
اس سوال کے جواب میں کہ برہم کسی طرح بے آغاز ویدوں کا چشمہ ہو سکتا ہے۔ پرکاشا
یہ بات فرض کرتا ہے۔ کہ برہم وہ اندرونی حقیقت ہے۔ جس کے ذریعے وہ سارے وید جو اس
نمودار ہوئے ہیں۔ ظہور میں آتے ہیں۔ پنچ پادِکا ووِرن صفحہ ۲۰۳، ۲۳۱۔

کہ صرف علت ہی سچی ہوتی ہے اور تمام معلولات جھوٹے ہوتے ہیں۔ معلولات
کے باطل ہونے کی ایک یہ دلیل دی جاتی ہے۔ کہ وہ برقرار نہیں رہتے۔ مگر اس
بات سے ان کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں اس سے ان کی صرف ان کی فانی اور
غیر ابدی فطرت ثابت ہوتی ہے۔ جب کوئی شے ایک خاص زمان وخاص مکان
میں دکھلائی دیتی ہوئی اسی زمان ومکان میں غیر موجود پائی جائے۔ تب وہ
باطل کہلاتی ہے۔ لیکن اگر وہ کسی اور مکان وزمان میں غیر موجود پائی جائے۔
تب اسے باطل نہیں کہہ سکتے۔ تب وہ صرف فانی اور غیر ابدی شمار ہوگی۔ یہ فرض
کرنا غلط ہے۔ کہ علت میں تغیرات واقع نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ زمان ومکان وغیرہ
کے تعلقات وہ نئے عناصر ہیں۔ جو نئے اجزا درمیان میں لاکر تبدیل ہیئت کو
ضروری قرار دیتے ہیں۔ شے معلول نہ تو نیست ہوتی ہے اور نہ موہوم۔ کیونکہ
ایک سبب سے نمودار ہوکر فنا ہونے تک ایک خاص وقت اور مقام میں موجود
دیکھی جاتی ہے۔ کوئی بھی ایسا ثبوت موجود نہیں ہے۔ جو ہمارے اس ادراک کو غلط
ثابت کرسکے۔ شاستروں کی وہ تمام عبارات جو وجود عالم کو برہم کے ساتھ ایک بتلاتی
ہیں۔ صرف ان معنوں میں درست ہیں کہ صرف برہم ہی دنیا کی علت ہے اور معلول
(دنیا) دراصل اپنی علت سے مختلف نہیں ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ ایک صراحی
مٹی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ تب اس کے یہی معنی ہوا کرتے ہیں۔ کہ یہ مٹی ہی ہے۔ جو
صراحی کو صورتِ خاص اختیار کر کے پانی کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے
وغیرہ کے کام آتی ہے لیکن اگرچہ یہ ایسا کام دیتی ہے۔ مگر وہ مٹی سے الگ
کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ پس صراحی مٹی کی ہی ایک حالت یا صورت کا نام ہے اور
جب یہ خاص حالت بدل جاتی ہے۔ تب ہم کہتے ہیں۔ کہ معلولِ صراحی فنا ہوگیا
ہے اگرچہ اس کا سبب جوں کی توں ہے۔ اسی طرح ہی موجود رہتی ہے۔ پیدائش (اتپتی)
کے معنی ہیں پہلی حالت کا مٹ جانا اور نئی حالت کا نمودار ہونا۔ سارے حالات
میں جوہر (ہستی) برابر موجود رہتا ہے اور اس دلیل کی رو سے ہی اس مسئلہ تعلیل
کو درست خیال کیا جا سکتا ہے۔ کہ معلول آلاتِ علتی کے بر سر کار آنے سے پہلے
ہی موجود ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں۔ کہ جو صورتیں اور حالات پہلے موجود نہ تھے۔

باب ۲۰

اب وجود میں آگئے ہیں۔ مگر یہ حالات اس جوہر سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے۔ جس کے اندر یہ نمودار ہوتے ہیں۔ ان کی نموداری اس مذہب تعلیل کی تردید نہیں کرتی۔ کہ معلولات پیشتر ہی علت میں موجود ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک برہم نے خود کو دنیا کی صورت میں بدل لیا ہے اور ارواح مختلفہ اس کے خاص خاص ہونے سے اس کے ساتھ بالکل ہی ایک ہیں اور اس کے اجزا یا حالات کے طور پر حقیقی ہستی رکھتے ہیں۔

برہم کل یا مطلق ہے۔ انفرادی ارواح (جیو) اور مادی دنیا اس کے جسم کو بناتے ہیں۔ جب وہ برہم اپنے اس جسم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو انفرادی ارواح اور عالم مادی کی حالت لطیفہ سے تیار ہوتا ہے۔ تب وہ کارن (علت) یا علتی صورت (کارن اوستھا) میں برہم کہلاتا ہے۔ اور جب وہ اپنے اس جسم میں موجود ہوتا ہے جو ارواح اور دنیا کی معمولی حالتِ ظہور سے بنتا ہے۔ تب اسے برہم بحالتِ معلول کاریہ (اوستھا) کہتے ہیں[1]۔ جو لوگ معلول کو باطل بتلایا کرتے ہیں۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ معلول اپنی علت کے ساتھ ایک ہے۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق دنیا جو باطل ہے، کبھی برہم کے ساتھ جو حقیقی ہے۔ ایک نہیں ہوسکتی[2]۔ رامانج بڑے زور کے ساتھ اس بات سے انکار کرتا ہے۔ کہ ہستیٔ پاک کی مانند کوئی ایسی حقیقت موجود ہے۔ جو اس ایشور سے بھی بڑھ کر حقیقی ہے۔ جو عالم مادی اور ارواح کو ان کی لطیف تر حالت میں بطور اپنے جسم کے قابو میں رکھتا ہے۔ وہ اس بات کو نہیں مانتا۔ کہ ایشور ایک ہستیٔ پاک (سن۔ ماتر) ہے کیونکہ وہ ہمیشہ علیم کل اور قادر مطلق ہونے کی لامحدود صفاتِ حمیدہ رکھتا ہے۔ رامانج اپنے اس عقیدے سے ذرا لغزش نہیں کھاتا۔ کہ مادہ اور ارواح ایشور کا جسم بناتے ہیں اور وہ ان پر اندرونی طور پر

۲۰۰

---

[1] شری بھاشیہ صفحات ۴۴۴، ۴۵۴۔ طبع بمبئی ۱۹۱۴ء۔

[2] رامانج کا یہ اعتراض نادرست ہے۔ کیونکہ اس کے مطابق معلول کی اندرونی حقیقت اپنی علت کے ساتھ ایک ہوتی ہے۔ ہاں اصطلاح پر اس اعتراض میں سچائی موجود ہے۔ کہ علت معلول کی عینیت کے مسئلے کو نظریۂ شنکر کے مطابق خاص اور پیچ دار معنی دیئے جائیں۔

باب ۲

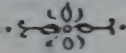
حکمراں (انتریامی) ہے۔ بے شک وہ ست کاریہ وادی ہے۔ لیکن اس کا ست کاریہ[1] واد اُس ویدانت کی نسبت جس کی شنکر تعبیر کرتا ہے۔ سانکھیہ کے نزدیک تر ہے۔ معلول کیا ہے۔ علت کی ہی ایک تبدیل شدہ حالت کا نام ہے۔ اور مادی دنیا اور ارواح جو باہم مل کر ایشور کا جسم بناتے ہیں۔ اسی لئے معلول شمار ہوتے ہیں کہ اس ظہور سے پہلے وہ معلولات لطیف تر حالت میں موجود تھے۔ مگر مادہ اور روح کی صورت میں ایشوری اجزا کا اختلاف تو ہمیشہ سے ہی چلا آتا ہے اور اس کا کوئی جزو ایسا نہیں۔ جو ان اجزا کی نسبت زیادہ حقیقی اور اصلی خیال کیا جا سکے۔ یہاں رامانج بھاسکر سے بالکل ہی علیحدہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بھاسکر کے خیال کے مطابق اگرچہ ایشور بطور معلول کے مادی دنیا اور ارواح کی صورت میں موجود ہے۔ لیکن ایشور بطور کارن (علت) کے بھی تو موجود ہے۔ جو ہستی محض (سن ماتر) ہونے سے اپنے اندر مطلقاً کوئی ظہور یا اختلاف نہیں رکھتا۔ پس ایشور اپنی سہ گانہ صورت میں مادہ۔ روح اور اس کے ناظم کے طور پر موجود چلا آتا ہے اور ابتدائی یا علتی حالت اور حالتِ فنا یہ معنی رکھتے ہیں۔ کہ ان حالتوں میں مادہ اور روح اپنی موجودہ ظہوری حالت کی نسبت الطف اور سبک تر ہوتے ہیں۔ لیکن رامانج کا خیال ہے۔ کہ جس طرح کسی شخص کی روح اور جسم میں فرق ہوتا ہے اور جسم کے نقایص اور کوتاہیوں کا روح پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح ایشور جو ناظم مطلق ہے اور اس کے جسم میں جو ارواح اور مادی دنیا سے بنا ہے۔ نمایاں فرق ہے اور موخرالذکر کے نقائص برہم کی ذات پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ اس طرح اگرچہ برہم جسم رکھتا ہے۔ مگر وہ بے اجزا (نروَیو) ہے اور کرم سے بالکل فارغ ہے۔ کیونکہ اس کی تمام مساعیٔ معینہ میں وہ کوئی غرض نہیں رکھتا۔ اس لئے وہ تمام نقائص سے بالکل بے داغ۔ بذاتِ خود پاک اور کامل اور لامحدود صفاتِ کریمانہ رکھتا ہے۔ ۲۰۱

رامانج ویدارتھ سنگرہ اور ویدانت دیپ میں یہ بات ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کس طرح اُس نے شنکر کے مسئلہ وحدتِ وجود سے بچ کر بھاسکر اور اپنے

[1] ست کاریہ واد وہ مسئلہ جس میں معلول کو حقیقی مانا جاتا ہے۔

باب ۲۰

پہلے اُستاد ودیا پرکاش کے نظامات سے دُور رہنے کی کوشش کی ہے۔ وہ بھاسکر کی حمایت نہیں کر سکتا تھا۔ کیونکہ بھاسکر مانتا ہے۔ کہ برہم کئی حالات و شرائط سے مربوط ہے جن کی وجہ سے وہ مقید ہو جاتا ہے اور جنہیں دور کرنے پر نجات پاتا ہے وہ ودیا پرکاش کے ساتھ متفق الرائے نہ ہو سکا۔ کیونکہ وہ مانتا ہے۔ کہ برہم ایک پہلو پر تو شدھ (اقدس) ہے۔ مگر دوسرے پہلو پر سچ مچ دنیا کی صورت میں بدل گیا ہے۔ یہ دونوں نظریے اپنشدوں کی تعلیمات کے ساتھ موافقت نہیں رکھ سکتے۔

پرمان (ثبوت) پر وینکٹ ناتھ کی بحث

جس طرح بدھ مذہب کے اہل تشکیک (شونیہ وادی یا مادھیمک) کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ کسی واقعے یا قضیئے کی معقول اور باضابطہ ہستی سے منکر ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح مقلدین شنکر کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ وہ ایسے امور میں اپنی قوتِ فیصلہ کو معطل کر دیتے ہیں۔ کھنڈن کھنڈ کھادیہ کے ابتدائی حصوں میں اس سوال کے جواب میں کہ کیا تمام کتھاؤں (مباحثات) میں واقعات اور قضایا کے تعلق میں درحقیقت پہلے ہی درستی اور نادرستی کو فرض کرنا ضروری ہے۔ شری ہرش کہتا ہے۔ کہ ایسا کرنا ضروری نہیں۔ کیونکہ مباحثہ میں طرفین ان بعض اصول کو مدنظر رکھتے ہیں جن کی صحت یا عدم صحت کے متعلق ثالث فیصلہ دے چکا ہے۔ ان کی انتہائی اور اصلی صحت کے سوال کو اٹھائے بغیر ہی باہمی رضامندی کے ساتھ بحث کر سکتے ہیں۔ اور اگر بعض اصول حقایق اور قضایا کی صداقت یا غیر صداقت مان بھی لی جائے۔ تو بھی ان اور دیگر امور میں طرفین مباحثہ کو حکم ثالث کے مطابق متفق ہونا مباحثات کی ضروری اور ابتدائی شرط ہو گی۔ ان خیالات کے خلاف وینکٹ ناتھ جو رامانج کے مذہب کا سب سے بڑھ کر مشہور و معروف فلسفی گزرا ہے۔ اس امر کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔

۲۰۲

کہ سچائی یا معروض اور ممکن الادراک واقعات کی تحقیقات سے پہلے بعض حقایق وقضایا کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ اگر صحیح اور غیر صحیح قضایا میں تمیز نہ کیجائے تب نہ تو کوئی دعوائے ثابت ہو سکتا ہے اور نہ ہی عملاً کام چل سکتا ہے لیکن اگرچہ اس طرح صحیح اور غیر صحیح قضایا کے درمیان لوگوں کی قبولیت عامہ کی بنا پر تمیز کرنا ضروری ہے۔ مگر ان کی اصل ماہیت کا پھر بھی امتحان کرنا لازمی ہے۔ جو لوگ اس امتیاز کے قایل نہیں۔ وہ اس کے مقابلے میں چار نظریے پیش کرتے ہیں۔ (۱) تمام بیانات اور قضایا درست ہیں۔ (۲) تمام بیانات غیر صحیح ہیں (۳) تمام بیانات باہم متناقض ہیں (۴) تمام بیانات مشکوک ہیں۔ اگر تمام بیانات درست ہیں۔ تو اس قسم کے بیان کی نفی بھی ضرور درست ہوگی اور یہ امر متناقض بالذات ہے اور اگر سب کے سب بیانات غیر درست ہیں۔ تب یہ بیان بھی نادرست ہے اور اس لئے نادرستی کا ذکر ہی کیا۔ تیسرے نظریے کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ نادرست بیانات کبھی درست بیانات کے متناقض نہیں ہوا کرتے۔ اگر ایک صحیح بیان دوسرے صحیح بیان کی تجدید کرتا ہے۔ تو یہ تناقض نہیں کہلا سکتا۔ کیونکہ ایک درست بیان اپنی درستی کے لئے دوسرے بیانات کا محتاج نہیں ہوا کرتا۔ وہ اپنی صحت کی خود ہی ضمانت پیش کرتا ہے۔ اور آخر میں اگر تم ہر ایک بات پر ہی شک لانے لگو۔ تب کم از کم تم اپنے شک پر تو شک نہیں لا رہے ہو اس لئے تمہارا یہ کہنا درست نہ ہوگا۔ کہ تم ہر شے میں شک رکھتے ہو۔ کیونکہ کم از کم ایک بات کا تمہیں پورا یقین ہے۔ کہ تم ہر شے میں شک لا رہے ہو[۱]۔ اس لیے یہ بات ماننی پڑتی ہے کہ دو قسم کے بیانات (قضایا) ہوا کرتے ہیں۔ درست اور نادرست۔ اور اگرچہ صحیح اور غیر صحیح قضایا کے درمیان امتیاز عامہ کو مان لیا جائے۔ لیکن اس امر کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ کوئی خاص بیان درست ہے یا نادرست۔ تفتیش، تحقیقات اور امتحان درکار ہے۔ پرمان وہی ہے جو صحیح علم کی طرف لے جاتا ہو[۲]۔

۱۔ یہ رائے زنی Descartes کو یاد دلاتی ہے.... نیائے پری شدھی صفحہ ۲ چوکھمبا سیریز۔

۲۔ یہاں کرن پرمان اور آشر پرمان میں تمیز کی گئی ہے۔ نیائے سار شرح نیائے پری شدھی مصنفہ سری نواس صفحہ ۳۵۔

باب۲ مثلاً ادراک کی صورت میں جو چیزیں صحیح علم کے ذرائع قرار پاتی ہیں۔ وہ بے نقص آنکھیں
ذہنی رابطہ بطور توجہ اور اشیا کی مناسب قربت وغیرہ ہیں۔ یہ سب کی سب مل کر
برمان کا کام دیتی ہیں لیکن شہادت کے معاملے میں متکلم کی بے عیب ہونا ہی علم کی صحت
۲۰۳ کا فیصلہ کرتی ہے۔ شاستر اس لئے صحیح ہیں۔ کہ وہ کلام ایزدی ہیں۔ ایشور تمام اشیا کا
صحیح علم رکھتا ہے۔ ہمارے آلاتِ علمیہ کا بے نقص ہونا ویدوں کی صحت کی ضمانت
نہیں کرتا۔ کچھ ہی ہو۔ برمان (ثبوت) کا آخری فیصلہ پرما یعنی صحیح علم سے ہوا کرتا ہے
جس کے ذریعے صحیح علم حاصل ہو اس کا نام برمان ہے وید اس لئے درست ہیں کہ
وہ کلام الٰہی ہیں۔ خدا صحیح علم رکھتا ہے۔ پس علم کی صحت ہی برمان کی صحت کا معیار ہے
رامانج کے مذہب کی وینکٹ ناتھ کا جانشین واتسیہ شری تو اس برمان کی
یوں تعریف کرتا ہے۔ کہ یہ کسی قسم کے صحیح علم (پرما) کے براہ راست۔ لاتغیر اور
غیر مشروط مقدمات بنانے والے اسباب کی ترتیب میں نہایت طاقتور آلہ ہے۔
چنانچہ دیکھنے کے معاملے میں قوت باصرہ برمان ہے جو آنکھ اور اس کے موضوعات
کے مابین عمل پذیر ہوکر (اوانتر ویاپار) صحیح علمِ بصری کی طرف لے جاتی ہے۔
مذہب نیائے کے مشہور مصنف جینت نے اپنی تصنیف نیائے منجری میں اس معاملے
میں مختلف خیال ظاہر کیا ہے۔ اس کی رائے میں اثر پیدا کرنے میں اسباب کی
ترتیب کا کوئی رکن بھی دوسرے ارکان واجزا کی نسبت زیادہ اہم یا موثر نہیں مانا جا سکتا
آلاتِ علتی کی تاثیر کے معنی ان کی اثر پیدا کرنے والی طاقت ہے اور یہ طاقت ترتیب
اسباب کے اندر تمام ارکان کے ساتھ مشترکہ طور پر تعلق رکھتی ہے۔ اس لئے صحیح علم
پیدا کرنے والے اسباب کی ترتیب اجتماعی ہی برمان کہلانے کے لائق ہے۔ یہاں تک
کہ معروض و موضوع کو بھی زیادہ اہمیت نہیں دی جا سکتی کیونکہ وہ معروض و موضوع
کے درمیان مطلوبہ تعلق پیدا کرنے والے اسباب مرتبہ کے ذریعے ہی ظہور پذیر ہو سکتے
۲۰۴ ہیں۔ نیائے کی رو سے ترتیب اسباب تخیلی اور غیر تخیلی عناصر پر مشتمل ہوتی ہے[1]
اگر ویدانت پری بھاشا کے نظریے کو قبول کر لیا جائے۔ تو اس معاملے

[1] نیائے منجری صفحہ ۱۵۔

باب ۲۰

شنکر کا نظریہ رامانج کے نظریے سے بہت ملتا جلتا ہے۔ کیونکہ دھرم راجا دھیور ندر اور رام کرشن دونوں ہی پرمان کو صحیح علم کا آلہ (ذریعہ) بتلاتے ہیں۔ دیکھنے وغیرہ کے اعمال میں قوتِ باصرہ یا دیگر حواس کو پرمان مانا گیا ہے اور حسی ربط کو ان آلات کا عمل خیال کیا ہے۔

نیائے اور رامانج کے نظریوں میں یہ فرق ہے۔ جب کہ نیائے ترتیب اسباب کے جملہ ارکان کو یکساں طور پر اہمیت دیتا ہے۔ رامانج صرف اسی امر کو علت آلاتی خیال کرتا ہے جو کہ عملی فعل سے براہ راست تعلق رکھتا ہے۔ مقلدین شنکر بھی علم کے اِس بار آور نظریے کے ساتھ اتفاق رائے رکھتے ہیں۔ اگرچہ وہ شعور کو ابدی اور غیر مخلوق مانتے ہیں لیکن وہ بھی یقین کرتے ہیں۔ کہ حالاتِ شعوری (برتی گیان) پیدا ہو سکتے ہیں۔

رامانج اور شنکر ہر دو کے عقاید نظریۂ نیائے کے مطابق علم کے بار آور نظریے کو قبول کرتے ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کے لئے معروض سے باہر ایک موضوعی عالم بھی موجود ہے اور ادراکی علم اس وقت پیدا ہوتا ہے۔ جب حواس اشیائے خارجی کے ساتھ عملی تعلق میں آتے ہیں۔ البتہ رامانج کے مذہب میں کارن (علت) اور کرن (اہم آلہ) میں تمیز کی گئی ہے۔ وہ سبب جو ان اعمال کے ساتھ براہ راست اور لاینفک تعلق رکھتا ہے جو پیدایش اثر کے موجب ہوتے ہیں۔ کرن[1] کہلاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگرچہ نظریۂ رامانج۔ سامگری (ترتیب اسباب) کے ساتھ اتفاق رائے رکھتا ہو۔ وہ کسی نہ کسی معنوں میں حواس کو ہی خاص آلاتِ علمیہ سمجھتا ہوا دوسرے ذرائع کو پیدایش اثر میں معاون اور مددگار خیال کرتا ہے۔

بدھ مذہب میں بھی ایسے لوگ پائے جاتے ہیں۔ جو یہ جانتے ہیں۔ کہ لمحہ ماقبل میں ذہنی اور غیر ذہنی ارکان کی ترتیب مشترکہ ہی مابعد کے لمحے میں علم اور خارجی واقعات کو پیدا کرتی ہے لیکن ان کا خیال ہے۔ کہ ارکانِ نفسی براہ راست علم پیدا کرتے ہیں۔ اور غیر ذہنی اور خارجی اشیا صرف اکسانے والے لوازمات ہیں۔ اس نظریے کے مطابق علم استخراجی طور پر باطن سے ہوا کرتا ہے۔ اگرچہ اشیائے خارجی کے اثر سے انکار نہیں ہو سکتا۔ ۲۰۵

---

[1] قلمی نسخہ گورنمنٹ اورنٹیل ۴۸۸ء۔

اور بیرونی دنیا میں عمل تعلیل کے بارے میں ان کا اعتقاد ہے کہ اگرچہ موجودہ لمحے کے
ذہنی عناصر بطور لوازمات ان پر اثر انداز ہوتے ہیں لیکن اصلی اور گہرا عمل تعلیل خود اشیا
خارجی میں پایا جاتا ہے۔ لمحۂ ماقبل کے ذہنی اور غیر ذہنی عناصر دنیا میں لمحۂ مابعد کے ہر ایک حاد
کا مشترکہ طور پر فیصلہ کیا کرتے ہیں۔ خواہ وہ حادثہ ذہنی ہو خواہ جسمانی۔ مگر علم کی
پیدائش کا فیصلہ کرنے میں ارکان نفسی کا اثر غالب ہوتا ہے اور ارکانِ خارجیہ
صرف معاون ہوا کرتے ہیں۔ حوادثِ خارجی کا تعین کرنے میں ارکانِ نفسی معاو
ہوتے ہیں۔ اور اسبابِ خارجیہ لاینفک آلات کا کام دیتے ہیں۔ پس علم کی
پیدائش میں اگرچہ خاص قسم کی اشیائے بیرونی کو اسباب معاون خیال کیا جاسکتا ہے
مگر ان کا براہ راست اور لاینفک تعین ذہنی عناصر سے ہی ہوا کرتا ہے۔[1]

بدھ مذہب کے وہ تصوریت پسند لوگ (وِگیان وادی) جو اشکال و اشیا
میں تمیز نہیں کرتے۔ یہ سمجھتے ہیں۔ کہ بے صورت خیالات ہی نیلی اور لال وغیرہ
صورتوں میں نمودار ہوتے ہیں کیونکہ وہ ان خیالات کے سوا کسی اور بیرونی شے میں
اعتقاد نہیں رکھتے اور اس واسطے ان کے خیال میں حواس خارجیہ یا دیگر ترتیباتِ ہیئ
پرمان نہیں ہو سکتے۔ بلکہ یہ خیالات ہی مختلف شکلوں میں پرمان ہوتے ہیں۔ یہاں
پرمان (ثبوت) اور پرمان پھل (نتیجۂ ثبوت) میں کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا۔[2] مگر وہ اس
فرق کی توجیہہ میں ناکامیاب رہتے ہیں۔ جو آگاہی اور اس کے موضوع کے درمیان
پایا جاتا ہے۔

کمارِل کا مذہب میمانسا یہ خیال کرتا ہے۔ کہ روح۔ حاسہ۔ ذہن۔ معروض
کے تعلق کے بعد ایک عمل (گیان دیاپار) ہوتا ہے جو اگرچہ دیکھنے میں نہیں آتا۔

لہ۔ اس نظریے کے خلاف مصنف کا یہ اعتراض ہے۔ کہ اگر لمحات ماقبل میں ارکان ذہنی و جسمانی
کا مشترکہ عمل ہی ذہنی اور جسمانی اشیا اور حقایق کا فیصلہ کرتا ہے۔ تب ہم پوچھتے ہیں۔ کہ اسباب
کا تعین کون کرتا ہے۔ کہ ایک ذہنی ہے اور دوسرا جسمانی، ایک جاننے والا ہے اور دوسرا
جانا جاتا ہے۔ نیائے منجری صفحہ ۱۵۔

لہ۲۔ نیائے منجری صفحہ ۱۶۔

مگر بطور اُس عمل کے ماننا پر ماننا پڑتا ہے جو اشیا علم کے ظہور کی طرف براہ راست لے جاتا ہے (ارتھ درشٹی یا وشے پر کاشتا) ۔ یہ غیر مدرک مگر منطقی طور پر فتح علمی عمل (گیان ویاپار) ہی پرمان[1] ہے ۔ لیکن بحیثیت ایک آنند بھیجے فعل یا علمی عمل کے خیالات کو برداشت نہیں کرتا ۔ کیونکہ نیائے کے مطابق عمل کی جو قسم واحد قابل قبول ہے وہ ذراتی حرکت یا تموج ہے ۔ جو اجتماع اسباب سے پیدا ہوتا ہے (کارک چکر[2])

جین لوگ ترتیب اسباب کی تعلیل مشترکہ یا حواس کی مانند کسی خاص سبب یا حسی علم کے ساتھ کسی قسم کے حسی ربط یا کسی اور طرح کے علم کے تصور کی تردید کرتے ہیں ۔ پربھا چندر اپنی تصنیف پر میہ کمل مار تند میں اس امر کا دعوےٰ کرتا ہے ۔ کہ تمام نہاد انفرادی یا اجتماعی اسباب میں سے کوئی بھی علم کی پیدائش کا موجب نہیں ہوا کرتا ۔ کیونکہ علم اس بارے میں بالکل آزاد اور معین بالذات ہے ۔ کہ وہ ہمیں مطلوبہ اشیا کی طرف لے جاتا ہوا غیر مرغوب اشیا سے دُور رکھتا ہے اور وہ کسی طرح بھی حسی عمل یا حواس کے مشترکہ عمل یا دیگر حقائق سے منسوب نہیں کیا جاسکتا اس لئے خود علم کو ہی پرمان سمجھنا چاہئے ۔ کیونکہ وہ ہمیں اشیائے مطلوبہ کی طرف لے جاتا ہے[3]

پرمانوں کے بارے میں ان تمام مختلف نظریوں میں قابل غور بات صرف حواس خارجیہ محسوسات اور حصول علم کے دیگر معاون حالات کے تعلق کی ماہیت کا تعین کرنا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ۔ راماینج کے خیال میں علم اُن مختلف قسم کے حقائق علتی کے عمل کا نتیجہ ہے جن میں عقلی ادراک کے بارے میں حواس کا حصہ سب سے زیادہ اہم براہ راست اور لاینفک ہے ۔ بدھ اور جین مذاہب کے لوگ (اگرچہ وہ آپس میں بنیادی اختلافات رکھتے ہیں) اس بارے میں متفق الرائے ہیں ۔ کہ حواس خارجی یا بیرونی حقائق جو علم کے معروض ہو کر اس سے روشن ہوتے ہیں ۔ علم ان سب سے آزاد ۔ اور خود قرار ہے ۔

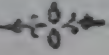
---

۱ ۔ نیائے منجری صفحہ ۱۷ ۔

۲ ۔ " " ۲۰ ۔

۳ ۔ پرمیہ کمل مارتنڈ صفحہ ۵ ۔

باب ۲
۲۰۷

شک سے متعلق وینکٹ ناتھ کی بحث

وینکٹ ناتھ شک کی یوں تعریف کرتا ہے۔ کہ شک دو یا دو سے زیادہ امکانات (جو بذاتِ خود یکجا نہیں ہو سکتے) کی نمو داری ہے جس کی وجہ خاص صفاتِ متبائنہ کا عدم ادراک اور ان دونوں کی بعض مشترکہ علاماتِ مخصوصہ کا ادراک ہے۔ مثلاً جب ہم کوئی طویل شے دیکھتے ہیں تو خواہ وہ انسان ہو اور خواہ ٹھونٹھ مگر وہ دونوں ایک نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ وہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اور شے کے متعلق جو کچھ دیکھا گیا ہے اس سے یہ پتا نہیں لگتا۔ کہ وہ آدمی ہے یا ٹھونٹھ۔ اس سے شک کی پیدائش ہوتی ہے۔ وینکٹ ناتھ شک کی اِس تعریف کی اُن متقدمین کے حوالوں سے تائید کرنا چاہتا ہے جو شک کو ڈگمگاتا ہوا علم تبلاتے ہیں جس میں ذہن ایک امکان سے دوسرے امکان کی طرف جایا کرتا ہے۔ کیونکہ یہ ماننا ایک امر متناقض ہے۔ کہ ایک ہی شے ایک وقت میں دو مختلف چیزیں ہو سکتی ہے۔ آتم سدّھی کا مصنف شک کی یوں تعریف کرتا ہے۔ کہ یہ دو یا زیادہ چیزوں کے ساتھ سریع تواتر کی حالت میں ڈھیلا ڈھالا تعلق ہے۔ شک یا تو مشترکہ صفاتِ مخصوصہ کے ادراک سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسے طوالت کی حالت میں آیا وہ شے آدمی ہے یا ٹھونٹھ یا جو کچھ جانا یا محسوس کیا گیا ہے اس کے بارے میں مختلف اور متضاد امکانات کی اضافی طاقت کا اندازہ لگانے کی ناقابلیت سے ظہور میں آتا ہے۔ اس لئے جب دو یا زیادہ امکانات در پیش ہوتے ہیں۔ مزید ثبوت کے بغیر ان میں سے کسی کو بھی رد نہ کر سکنے کا نام شک ہے[1]

---

[1] نیائے درشن کی تحلیل شک جیسی کہ واتسایَن بھاشیہ ۱، ۱۱، ۲۳۔ میں پائی جاتی ہے یہ ہے۔ کہ جب دو امکانات کی مشترکہ خصوصیات کو دیکھ کر بھی اس صفت مخصوصہ کو نہیں دیکھا جاتا جو انہیں

چنانچہ سچے اور جھوٹے ادراک کے درمیان شک پیدا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ آئینے میں چہرہ دیکھتے وقت میں نہیں جانتا کہ یہ حقیقی چہرہ ہے یا نہیں جب تک کہ اسے چھو کر محسوس کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ اسی طرح صحیح اور غلط نتیجے کے درمیان بھی شک پیدا ہو جاتا ہے۔ جب کہ میں دھواں دیکھ کر خیال کرتا ہوں کہ پہاڑی جل رہی ہے مگر کوئی روشنی نہ دیکھتا ہوا وہاں آگ کے ہونے میں شک لاتا ہوں۔ یا مختلف شاستروں میں تخالف دیکھ کر شک پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً شاستروں میں جیو کو برہم کے ساتھ ایک بھی بتلایا گیا ہے اور اس سے مختلف بھی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ایک دوسری سے تمیز کر دے گی۔ تب من کی وہ بے قراری جو ان امکانات میں ایک کے حق میں اور دوسرے کے خلاف فیصلہ کرنے کے لئے ہوا کرتی ہے۔ اس کا نام شک ہے۔ باہم مخالف رایوں سے بھی پیدا ہو سکتا ہے مثلاً بعض کہتے ہیں کہ روح موجود ہے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ موجود نہیں نیز شک ان صفاتِ معینہ (پیدائش بذریعہ تقسیم) کے ادراک سے نمودار ہو سکتا ہے جو ایک شے (مثلاً آواز) دوسری اشیا کے ساتھ مشترکہ طور پر رکھتی ہے (مثلاً جوہر۔ اعراض۔ اعمال) شک ان اشیا کے ادراک سے بھی پیدا ہو سکتا ہے جو غیر موجود ہونے پر بھی دھوکے سے دکھائی دیا کرتی ہیں (مثلاً سراب میں پانی) یقین کرنے کی خواہش بھی شک پیدا کرتی ہے۔ چیزوں کے عدم ادراک سے (جو موجود ہو سکتی ہیں مگر ظاہر نہیں ہیں) یا ایسی خصوصیات معلوم کرنے کی خواہش سے جن کے ذریعے اُسے یقین ہو سکے۔ کہ وہ شے وہاں موجود ہے یا نہیں اس سے بھی شک پیدا ہو جاتا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی طرف سے اس بارے میں خاص اضافہ یہ ہے۔ کہ وہ شک کی اقسامِ خمسہ کی تخصیص کی بجائے شک کی تحلیل بطور ذہنی حالت کے کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ بتلاتا ہے کہ ضروری نہیں کہ شک پانچ قسم کا ہی ہو۔ بلکہ کئی طرح کا ہو سکتا ہے۔ مگر شک کی ان ساری قسموں کے بارے میں یہ بات سب ہی نے تسلیم کی ہے کہ شک کی تمام صورتوں میں ذہن ایک امکان سے دوسرے امکان کی طرف ڈگمگایا کرتا ہے اور اس ڈگمگاہٹ کی وجہ یہ ہوتی ہے۔ کہ وہ مختلف امکانات کی نسبتی طاقت کے بارے میں فیصلہ کرنے میں اس لیے عاجز ہوتا ہے۔ کہ وہ صرف ان کی مشترکہ خصوصیات کو دیکھتا ہوا ان کی خاص اور فیصلہ کن صفات کو محسوس نہیں کرتا۔

باب ۲

یہ دیکھ کر شک پیدا ہوتا ہے۔ کہ ان میں سے کون سی بات درست ہے۔ آیا جیو برہم کے
ساتھ ایک ہے یا اس سے مختلف۔ یا مختلف رشیوں کے اختلاف رائے کو دیکھ کر شک
کی پیدائش ہوا کرتی ہے۔ مثلاً ویشیشک درشن کے فلسفیوں اور تعلیمات اپنشد میں
یہ تخالف دیکھ کر یہ شک پیدا ہوتا ہے۔ کہ آیا حواس مادی اشیا ہیں یا انانیت کی
پیداوار ہیں۔ یا کبھی ادراک اور استخراج کے درمیان شک نمودار ہو جاتا ہے۔ (مثلاً
ایک زرد صدف کو دیکھ کر ہم کہتے ہیں۔ کہ یہ صدف نہیں ہے۔ کیونکہ صدف کا رنگ
سفید ہوا کرتا ہے اور اس لئے شک پیدا ہوتا ہے۔ کہ صدف کا رنگ سفید ہوتا ہے
یا زرد و قس علی ہذا۔)

وردنارائن کی تصنیف پرگیا پرتیران کا حوالہ دیتا ہوا وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ
اس نے جو شک کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے (۱) مشترکہ صفات کو دیکھنے سے (۲) مختلف
ممکنات جاننے سے (۳) فضلا اور کتب مقدسہ کے باہمی تخالف سے۔ یہ تقسیم شک
کے متعلق نیائے کے نقطۂ نگاہ کی نقل ہے کیونکہ آخرالذکر دو قسمیں تو دراصل ایک ہی
ہیں۔ اس کے بعد وینکٹ ناتھ نیائے کے اس نظریے کی تردید کرتا ہے۔ جس کے
مطابق واتسایَن نیائے سوترا ' ۱۱ ' ۲۳ کی تشریح میں کہتا ہے کہ خاص طور پر تمیز کرنے
والی صفات سے بھی شک پیدا ہو سکتا ہے۔ مثلاً مٹی بو کی وہ صفت مخصوصہ رکھتی ہے
جو نہ تو ابدی حقایق مثلاً آتما میں پائی جاتی ہے اور نہ ہی عارضی اشیا پانی وغیرہ میں
دیکھی جاتی ہے۔ اور قدرتاً یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ مٹی ابدی حقایق سے مختلف ہونے
کی وجہ سے غیر ابدی ہے یا غیر ابدی اشیا سے مختلف ہونے کے سبب ابدی ہے۔
وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ اس مثال میں شک اس لئے پیدا نہیں ہوتا۔ کہ مٹی یہ صفت ممیزہ
رکھتی ہے۔ بلکہ صرف اس لئے پیدا ہوتا ہے۔ کہ بو وار ہونا ابدیت یا غیر ابدیت کے
فیصلے سے کوئی تعلق ہی نہیں رکھتا۔ کیونکہ بو کی صفت ابدی اشیا میں دیکھی جاتی ہے
اور عارضی چیزوں میں پائی جاتی ہے۔ شک اس وقت تک موجود رہے گا۔ جب کہ

۲۰۹

کوئی خاص صفت ممیزہ جو ابدی یا غیر ابدی حقایق میں ہی پائی جاتی ہے۔ مٹی میں
نہ پائی جائے۔ اور جس کی بنا پر یہ فیصلہ کیا جا سکے۔ کہ مٹی ابدی ہے۔ یا غیر ابدی۔
وینکٹ ناتھ مختلف توضیحات کی مدد سے بتلاتا ہے۔ کہ شک من کی وہ ڈگمگاہٹ ہے

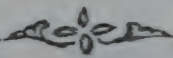
باب ۲

جو دو امکان کے درمیان پس وپیش اور تذبذب سے پیدا ہوتی ہے۔ وہ صرف تذبذب اور علم کی کمی میں ہی شک کو نہیں دیکھتا۔ بلکہ وہ یہ بھی مانتا ہے۔ کہ یہ سوال کہ اُس درخت کا کیا نام ہے؟ شک میں داخل ہے۔ اس قسم کے سوالات کو جائز طور پر شک کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہ اُن دو ممکن ناموں کے بارے میں شک ظاہر کرتے ہیں۔ جو من میں دھندلے طور پر تھہراتے رہتے ہوئے اس امر کی خواہش پیدا کرتے ہیں۔ کہ ان میں ایک یا دوسرے کے حق میں فیصلہ کیا جائے۔ یہاں بھی دو ممکنات کے درمیان فیصلہ کرنے کی ناقابلیت اس لئے پائی جاتی ہے۔ کہ فیصلہ کن عنصر کو جانا نہیں گیا۔ ہوسکتا ہے کہ یہ ڈانواں ڈول حالت ایک ایسے ذہنی اندازے پر ختم ہو جائے جو ممکن یا اغلب امور میں کسی کے حق میں یا خلاف فیصلہ کرتا ہے اور جس کا نام اُوہ ہے (مگر اسے اس اُوہ سے تمیز کرنا چاہئے۔ جو استخراج کے تعلق میں ترک (دلیل) کہلاتا ہے) جو شک کو احتمالِ غالب میں بدل ڈالتا ہے۔ مگر انتاچاریہ جو مذہب رامانج کا بعد کا مصنف ہے۔ شک کو وہ حالتِ نفسی خیال کرتا ہے۔ جس میں انسان اپنے روبرو کسی شئے کو دیکھتا ہے۔ مگر خاص صفات۔ علامات اور تخصیصات کو نہیں دیکھتا۔ اسے صرف دو امکانات (آدمی یا ٹھونٹھ) یاد رہتے ہیں۔ سروارتھ سدھی کی رُو سے کسی سامنے کی شئے کا نامکمل ادراک اپنے ساتھ ایک تحت الشعوری نقش بیدار کرتا ہے جو بجائے خود اُن تحت الشعوری نقوش کو جگا دیتا ہے۔ کہ جن سے حافظے کی ایک پروازِ سبک رفتار کے ساتھ ایسے دو ممکنات دکھلائی دینے لگتے ہیں۔ جن کے بارے میں فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس خصوص میں جو امر زیر بحث ہے۔ وہ ان دونوں جماعتوں سے تعلق رکھتا ہے۔ جن میں ایک تو شارحین کی وہ قلیل التعداد جماعت ہے۔ جس کا خیال ہے۔ کہ ہمارے روبرو موجود شئے کا ادراک تصور پیدا کرتا ہے جو بجائے خود ایسے دو ادتحت الشعوری تصورات کو بیدار کرتا ہے جو دو ممکن ہستیوں (مثلاً آدمی اور ٹھونٹھ) کو حافظے میں یک جا کر دیتے ہیں۔ اور دوسری کثیر التعداد جماعت وہ ہے جس کا خیال ہے۔ کہ ہمارے روبرو موجود شئے کا ادراک براہ راست ان دو ممکنات کا خیال دلاتا ہے۔ جنہیں شک کہا جاتا ہے۔ پہلا نظریہ دو یادداشتوں کو علم کے اندر شامل کرتا ہوا اُن کی ڈانواں ڈول حالت کو ایک فیصلہ خیال کرتا ہے اور یہ رائے رکھتا ہے کہ شک میں بھی ایک فیصلے کو دوسرے فیصلے کی

۲۱۰

باب ۳

جھوٹی قایم مقامی دی جاتی ہے۔ جو وہم کے مسلہ اینھتاکھیاتی (فیصلوں کا ناجائز طور پر ایک دوسرے کا قایم مقام ہونا) کے مطابق ہے۔ اور موخر الذکر نظریہ جو یہ مانتا ہے۔ کہ دو ممکنات کی دو جداگانہ یادداشتیں ہوا کرتی ہیں۔ اس سے یہ تعبیر کی جاتی ہے کہ رائج حقیقت علم کا مفسر ہے۔ حقیقت علم کے یہ معنی ہیں کہ جو کچھ ہم محسوس کرتے ہیں وہ اپنی معروضی اور حقیقی بنیاد رکھتا ہے۔

غلطی اور شک کے بارے میں وینکٹ ناتھ کے خیالات

وینکٹ ناتھ کی رائے میں غلطی اُس وقت واقع ہوتی ہے۔ کہ جب کسی ہستی کے متعلق دو متضاد خواص کی پیشین گوئی ان کے تضاد و تباین کا خیال کئے بغیر کی جاتی ہے۔ اس کا سبب عام طور پر دوسرے ناقص ادراکی مبادیات کے تلازم کے ساتھ غلط نفسیاتی میلان ہے جیسا کہ صدف کو زرد اور ایک بڑے چاند کو چھوٹا اور دور دیکھنے میں پایا جاتا ہے۔ یا کسی شے کے متعلق متضاد محمولات کا نسبتی بیان جو مقلدین شنکر کے ظہور عالم کے متعلق حقیقی اور غیر حقیقی ہونے کے دعوے میں پیش کیا جاتا ہے[1]۔ اس کے خلاف شک اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب ایک مدرک خاصیت اُن دو یا زیادہ ہستیوں کے بارے میں تضاد نہیں رکھتی۔ جنھیں ایک دوسری سے خارج اور متضاد دیکھا جاتا ہے اور اس واسطے ان دونوں کا ایک ہی وقت میں موجود ہونا ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اور اسی لئے بعض نے اس حالت کو ایک قطب سے دوسرے قطب کی طرف جھولتے رہنے والی ذہنی حالت کہا ہے۔ ایک شے کی طرف ذہن کی استواری اور ایک قطبی حرکت کا نتیجہ مضبوط فیصلہ ہوتا ہے اور شک جیسا کہ آتم سدھی میں بیان کیا گیا ہے۔ ذہن کی کثیر القطبی ڈگمگاہٹ سے نمودار ہوتا ہے۔

---

[1] ۔ دیکھو۔ نیائے پریشدھی صفحہ ۵۴-۵۵۔

باب۲۔ ۲۱۱

ذہن کے رخ میں استواری نہ ہونے کا سبب ذہن کی فطری بناوٹ ہے جیسے ایک امکان میں قیام پذیر ہونے سے پہلے اس کے متضاد امکان کو لازمی طور پر ترک کرنا پڑتا ہے۔ بھٹارک گرو اس خیال کو تتورتنا کر میں دہراتا ہے۔ جب وہ شک کے معنی کسی خاص شے کے متعلق دو متضاد اور متباین خواص کا تلازم بتلاتا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی رائے میں شک دو طرح کا ہے۔ ایک سمان دھرم سے اور ایک وِپرتی پتی سے یعنی جبکہ مختلف علامات دو یا زیادہ نتائج کی طرف اشارہ دیتی ہیں اور ان علامات کی نسبتی طاقت کا قطعی طور پر فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ پہلی حالت میں شک کی شرط وہ تذبذب ہے۔ جو ان دو متضاد امکانات سے پیدا ہوتا ہے۔ کہ جن کی نسبتی طاقت کا اندازہ اس لئے نہیں لگایا جا سکتا۔ کہ بعض یکساں خصوصیات اپنے اقرار کا اِدعا کرتی ہیں۔ چنانچہ جب ہم اپنے سامنے کوئی طویل شے دیکھتے ہیں۔ تب دو امکانات ہمارے درپیش ہوتے ہیں۔ وہ طویل شے انسان بھی ہو سکتی ہے اور کھمبا بھی کیونکہ دونوں ہی طویل ہوتے ہیں۔ جب کہ مختلف ذرائع علم مثلاً ادراک۔ التباس۔ استناج۔ شہادت وغیرہ چونکہ مختلف نتائج کی طرف لے جانے والے ہوتے ہیں اس لئے متعین نہیں ہو سکتے۔ پر کسی شے یا نتیجے کے متعلق ہر دو امکانات ہمارے اِقرار کا اِدعا کرتے ہیں تب شک پیدا ہوتا ہے۔ کہ ان میں سے کس کو قبول کیا جائے۔ مثلاً جب ہم آئینے میں اپنی شبیہ دیکھتے ہیں جس کی تصدیق لمس سے نہیں ہوتی۔ تب اس عکس کی حقیقت کے متعلق شک پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح دھوئیں کو دیکھ کر آگ کی موجودگی اور روشنی کی موجودگی میں اس کی عدم موجودگی کے امکان کے بارے میں دو نتائج کے امکان کے باعث شک ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اپنشدوں میں ایسی عبارات موجود ہیں۔ جن میں سے بعض تو وحدتِ وجود کی تعلیم دیتی ہیں اور بعض ثنویت کی۔ اب اس بارے میں شک پیدا ہو سکتا ہے کہ ان میں کونسا بیان سچا ہے۔ وقس علیٰ ہذا۔ نیز دو مناقشوں کو دیکھ سن کر بھی شک پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً اہل ویشیشک تو یہ مانتے ہیں کہ حواس کی پیدائش مادے سے ہے اور اہل اپنشد کہتے ہیں۔ کہ ان کا ظہور روح سے ہے۔ یہ بھی ممکن ہے۔ کہ دو معمولی افراد کے مخالف دعاوی سے شک پیدا ہو جائے جیسے ادراک (مثلاً صدف کا زرد رنگ دکھلائی دینا) اور استناج کے درمیان جو کہتا ہے

باب ۲۵ که صدف زرد رنگ کی ہو نہیں سکتی یا روح کو بطور ایک مجسم ہستی کے دیکھنے اور شاستروں کی اس شہادت کے درمیان جو روح کو ایک ذرہ سا بتلاتی ہے۔
نیز دنیا کے متعلق یہ استاجی علم کہ وہ ذرات کا مجموعہ ہے اور اس منقولی علم کے درمیان کہ اس کی اصل حقیقت برہم ہے شک پیدا ہو سکتا ہے۔ اہل نیائے کہتے ہیں۔ کہ طرفین کے متضاد دعووں سے بھی شک کی پیدائش ممکن ہے۔ وینکٹ ناتھ
۲۱۲ کہتا ہے۔ کہ نیائے سوترا اور برگیا پر تیران اس بارے میں غلط ہیں۔ کہ وہ ادراک کی صفاتِ متماثلہ اور خصوصیات کو شک کی پیدائش کے لئے دو جداگانہ وجوہ خیال کرتے ہیں[۱]۔ مٹی کی صفتِ مخصوصہ سے شک اٹھنے کی یہ توجیہ کی ہے کہ چونکہ یہ

---

[۱]۔ اُدیوت کار نے جو تعبیر کی ہے وہ یہ ہے۔ کہ ہر قسم کے شک میں تین عناصر موجود ہوا کرتے ہیں یعنی (۱) عام یا (۲) خاص علامات کا علم (۳) طرفین کے متضاد بیانات ذہن کی اس غیر یقینی حالت کے ساتھ جو متضاد ممکنات میں کسی ایک کو بھی مشخص طور پر نہ جاننے سے پیدا ہوتی ہے اور جس میں صفاتِ ممیزہ کو جاننے کی لگن موجود ہوتی ہے۔ اُدیوت کار کی رائے میں شک نہ صرف علم کے تخالف سے پیدا ہو سکتا ہے بلکہ طرفین کی رایوں کے تخالف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ وہ وپرتی پتی کو وادی وپرتی پتی خیال کرتا ہے۔ برگیا پر تیران کے ورد وشنو متر کی بھی یہی رائے ہے۔ وینکٹ ناتھ اس نظریے کو نظریۂ نیائے کی اندھی تقلید خیال کرتا ہے۔

[۲]۔ اس شک کی توضیح کے لئے جو مماثل صفات کے ادراک سے پیدا ہوتا ہے۔ واتسائن آدمی اور کھمبے کی مثال پیش کرتا ہے جس میں بلندی وغیرہ کی صفاتِ متماثلہ عیاں ہوتی ہیں۔ لیکن خاص خصوصیات نہیں دیکھی جاتیں۔ خاص خصوصیات سے اٹھنے والے شک کی توضیح میں وہ بو کی مثال پیش کرتا ہے جو مٹی کی صفتِ مخصوصہ ہے۔ وہ درویہ (جوہر) کرم (فعل)، گن (عرض)، میں نہیں پائی جاتی اور اس بات کا شک پیدا کر سکتی ہے۔ کہ مٹی کو جوہر، فعل یا صفت میں سے کس کے اندر شمار کیا جائے۔ اسی طرح ہی مٹی کی صفتِ مخصوصہ بو سے اس بارے میں بھی شک پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ مٹی ابدی ہے یا غیر ابدی کیونکہ کوئی بھی اور ابدی یا غیر ابدی شے بو کی خاصیت نہیں رکھتی۔

باب ۲۰

صفت غیر ابدی چیزوں میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کوئی شخص مٹی کو حقایق ابدی میں شمار کر سکتا ہے یا چونکہ یہ صفت مخصوص حقایق ابدی میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے مٹی کو غیر ابدی اشیا میں گنا جا سکتا ہے۔ مگر یہاں شک کی پیدائش خاص خصوصیت کے ادراک سے پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ ذہن کی اس تاخیر سے شک پیدا ہوتا ہے جو وہ ان اصلی صفاتِ ممیزہ (فصل) کے متعلق فیصلہ کرنے میں کرتا ہے۔ جو اس کے ایک یا دوسری جماعت میں شمار کئے جانے کو جائز قرار دیتی ہیں۔ بُو بذات خود نہ تو ابدیت کی خصوصیت ہے اور نہ غیر ابدیت کی۔ اس لئے ابدی یا غیر ابدی حقایق میں اُن مماثل صفات کے متعلق سوال اٹھتا ہے جو بُو دار مٹی میں پائی جا سکتی ہیں اور ایک جماعت بندی کی طرف راہنمائی کر سکتی ہیں۔ یہاں شک اس لئے نہیں پیدا ہوتا کہ بو مٹی کی ایک صفتِ مخصوصہ ہے بلکہ اس لئے کہ وہ ایسی صفاتِ مخصوصہ رکھتی ہے جو ابدی اشیا میں بھی پائی جاتی ہیں اور غیر ابدی اشیا میں بھی۔ بلکہ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ مٹی کی صفتِ بُو اسے ابدی اور غیر ابدی حقایق سے تمیز کرتی ہوئی شک کی پیدائش کا موجب ہوتی ہے۔ تب یہ جواب دیا جا سکتا ہے۔ کہ شک اس صفتِ ممیزہ کے باعث پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ مٹی ایسی صفات رکھتی ہے۔ جو ابدی اور غیر ابدی۔ دونوں قسم کی اشیا میں پائی جاتی ہیں بعض کا یہ خیال ہے۔ کہ جو شک وِپرتی پتی (یعنی طرفین کے مدلل بیانات سن کر تذبذب کی حالت) سے پیدا ہوتا ہے۔ اُسے بھی سمان دھرم (مماثل خصوصیت کا ادراک) سے پیدا ہونے والا شک کہہ سکتے ہیں کہ مخالف بیانات اس بارے میں باہم متماثل ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ انھیں طرفین یکساں طور پر سچے خیال کرتے ہیں۔ مگر وینکٹ ناتھ اس رائے کے ساتھ اتفاق نہیں رکھتا۔ اس کی رائے میں شک صرف اس وجہ سے پیدا نہیں ہوتا کہ طرفین اپنے متضاد اعلانات کو سچے خیال کرتے ہیں۔ بلکہ متضاد اعلانات کے حق میں دلایل کو یاد رکھنے کی وجہ سے جبکہ ان دلایل یا صحت کے امکانات کے بارے ہم متعین طور پر کچھ نہیں کہہ سکتے۔ پس وِپرتی پتی کو شک کا ایک جداگانہ ماخذ سمجھنا چاہئے۔ شک عام طور پر دو امکانات کے درمیان پیدا ہوا کرتا ہے۔ مگر ایسے حالات کا بھی امکان ہے۔ کہ دو شک باہم مختلط ہو کر

۲۱۳

باب ۲۰

ایک پیچیدہ شک معلوم ہونے لگتے ہیں۔ چنانچہ جب یہ بات معلوم ہوجاتی ہے۔ ک
دو شخصوں میں سے ایک چور ہے۔ مگر یہ خبر نہیں ہوتی کہ چور ہے کون۔ تب یہ شک
اٹھتا ہے کہ "شاید یہ ہو یا وہ آدمی چور ہو" اس حالت میں دو شک موجود ہوا کرتے
ہیں ایک تو یہ کہ "یہ شخص شاید چور ہو یا نہ ہو" اور "وہ شخص شاید چور ہو یا نہ ہو" او
یہ دونوں شک باہم مل کر ایک پیچیدہ شک کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ پیچید
شک کو تسلیم کرنے کی ضرورت اس حالت میں جاتی رہتی ہے۔ جبکہ اس امر کے ی
معنی لئے جاتے ہیں۔ کہ چور ہونے کی صفت کا دو شخصوں کے درمیان شک پید
ہو رہا ہے۔ مگر شک کے اندر ایک اِدعائی صفت بھی موجود ہوتی ہے۔ اس حد تک
کہ جہاں اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ دو ممکنات میں سے اگر ایک کو نہ مانا جائے
تب دوسرے کو ضرور ماننا ہوگا۔ لیکن چونکہ یہ فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ کہ کون سا امک
مسترد ہو چکا ہے اس لئے شک پیدا ہوتا ہے۔ مگر شک اور اِدعائی رویے میں کوئی
تضاد نہیں ہے کیونکہ ہر قسم کے شک میں یہ بات مفہوم ہوا کرتی ہے کہ مشکوک
صفت طرفین میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔[1]

مگر ایسے حالات کا بھی امکان ہے۔ کہ جن میں دو ایسے امکانات درپیش ہوں
کہ صفت مشکوک ان میں کسی پر بھی عاید نہ ہو سکتی ہو۔ اور یہ حالت ان حالات سے مختلف
ہے۔ جن میں ایسے امکانات ہوتے ہیں کہ اگر ان میں سے ایک میں صفت مشکوک کو موجو
نہ مانا جائے۔ تو دوسرے میں وہ سچ مچ موجود ہوگی۔ ان ہر دو نقاطِ نگاہ سے ہم شک

۲۱۴

کی مزید دو قسمیں پاتے ہیں۔ مثلاً جب ہم گھاس کے جلتے ہوئے تودے سے ایک
بڑے پیمانے پر دھواں اٹھتا دیکھتے ہیں۔ تب ہمارے دل میں یہ شک اٹھتا ہے ک
یا تو کوئی ہاتھی ہے یا پہاڑی۔ اس حالت میں ایک امکان سے انکار دوسرے
امکان کے اقرار کو لازم نہیں ٹھیرتا۔ تذبذب (ان۔ ادھیوسائے مثلاً "اس درخت
کا کیا نام ہوگا) کو ہم نفس کی ایک جداگانہ حالت نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اسے بھی ہ
شک کی ایسی مثال خیال کر سکتے ہیں۔ کہ جس میں ان کئی ممکن اسما کے درمیان شک

---

[1] نیائے پرلیندھی صفحہ ۶۲۔

باب

پیدا ہوتا ہے۔ جس کے ساتھ وہ درخت تعلق رکھتا ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ وینکٹ ناتھ ان لوگوں کے خیال کی تردید کرتے ہیں کامیاب نہیں ہو سکا۔ جو تذبذب یا تفتیش کو ذہن کی ایک جداگانہ حالت خیال کرتے ہیں۔ اُوہ (احتمال غالب جیسے وہ ضرور آدمی ہوگا) دو قطبیوں کے درمیان ذہن کی ڈگمگاہٹ ظاہر نہیں کرتا بلکہ وہ ذہنی حالت ظاہر کرتا ہے جس میں ایک طرف کا امکان مضبوط تر ہونے کے باعث اس پہلو کو اس قدر غالب قرار دیتا ہے۔ کہ اسے شک کہہ ہی نہیں سکتے جہاں اس قسم کا احتمال غالب بذریعۂ ادراک حاصل ہوتا ہے۔ وہ ادراک ہی سمجھا جاتا ہے اور جب یہ قیاس سے حاصل ہوتا ہے۔ تب اسے قیاس ہی کہتے ہیں۔

وینکٹ ناتھ رامانج کی تقلید کرتا ہوا صرف تین پرمان مانتا ہے۔ پرتیکش انومان اور شبد پرمان۔ مگر رامانج گیتا کی[1] اپنی تفسیر میں یوگ کے وجدانی علم کو ایک جداگانہ ذریعے علم خیال کرتا ہے۔ لیکن وینکٹ ناتھ کی رائے ہے کہ یوگ کا وجدانی علم ادراک میں شامل کیا جا سکتا ہے اور اسے جدا اس لئے خیال کیا جاتا ہے کہ یوگ سے حاصل ہونے والا ادراک ادراک کا ایک خاص پہلو ظاہر کرتا ہے[2] صحیح یادداشت کو بھی ایک جائز پرمان سمجھنا چاہئے۔ اور اسے جداگانہ ذریعۂ علم جاننا درست نہیں ہے بلکہ اسے اُسی پرمان کے اندر شامل کرنا چاہئے جو یادداشت کے لئے ذمہ دار ہے۔ (یعنی ادراک)[3]

میگھ ناداری یادداشت کے پرمان ہونے کے دعوے پر بحث کرتا ہوا کہتا ہے کہ حافظہ پرمان کی اس لازمی شرط کو پورا کرتا ہے۔ کہ یہ اپنے ظہور کے لئے کسی اور شے پر

---

[1] گیتا بھاشیہ ۱۵-۱۵۔

[2] ۔ وشنو چت بھی اپنی پرمیہ سنگرہ میں یہی تسلیم کرتا ہے کہ رامانج صرف تین پرمان قبول کرتا ہے۔

[3] ۔ بھٹارگ گرو اپنی تصنیف تتو رتناکر میں اس خیال کی تائید کرتا ہے۔ ورد وشنو مشرا اپنی تصنیف پرگیا پرتیران میں ودیہ (ایشور کی رحمت سے حاصل شدہ علم وجدانی) اور سوئم سدھ (قدرتی اور خود بخود ثابت) کو علم کے جداگانہ ذرایع خیال کرتا ہے۔ مگر یہ بھی ادراک کی ہی مختلف صورتیں ہیں۔

باب ۱۲
۲۱۵

انحصار نہیں رکھتا۔ کیونکہ یادداشت خودبخود کام کرتی ہوئی اپنے ظہور کے لئے کسی او
شے پر منحصر نہیں ہوا کرتی۔ یہ سچ ہے۔ کہ یادداشت میں اشیا کی نموداری اس امر پر انحصا
رکھتی ہے۔ کہ وہ پہلے ادراک میں آچکی ہیں۔ لیکن یادداشت کا عمل خودبخود ہوا کرتا ہے[1]
مگر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ کہ چونکہ یادداشت کے ذریعے نمودار ہونے والی اشیا
کبھی ظہور پذیر نہ ہوسکتیں اگر وہ پہلے ادراک کا معروض نہ ہوتیں۔ اور اگرچہ جہاں تک
حافظے کے عمل کا تعلق ہے یہ جزوی طور پر درست ہے اور اس شے کے لحاظ سے جس ک
وہ ظاہر کرتا ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار ادراک سابقہ پر ہے۔ یہ پرمان
کی خودبخود روشن ہونے کی لازمی شرط کو پورا نہیں کرتا۔ اس کے جواب میں میگھ ناداری
کہتا ہے۔ کہ یہ اعتراض درست نہیں ہے۔ کیونکہ خودبخود ظہور ایک ہی وقت میں
یاد آئی ہوئی شے کی نموداری بھی ہے اور اس لئے یاد آئی ہوئی شے کا ظہور کسی اور شر
پر انحصار نہیں رکھتا۔ اس واسطے حافظہ اپنے ظہور اور اپنے معروض کے اظہار میں دونو
طرح سے ہی درست پرمان ہے۔ اس تعلق میں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اظہارِ علم ک
معنی لازمی طور پر اظہارِ معروض کے بھی ہیں۔ اس لئے اظہارِ معروض کو کسی اور شرط پ
منحصر نہیں سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ یہ انکشافِ علم کے ساتھ خودبخود ہی نمودار ہو آتا ہے۔[2]

بہت سے دیگر نظاماتِ فلسفہ میں پرمان کی ایک یہ شرط بھی قرار دی گئی ہے
شے معلومہ ایسی ہو کہ اس کا پہلے کبھی علم نہ ہوا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ ان نظامات م
یادداشت کو پرمانوں میں شمار ہی نہیں کیا گیا۔ میگھ ناداری اس پر اعتراض کرتا ہے
وہ کہتا ہے کہ جو شرط لگائی گئی ہے۔ وہ اس بات کو صاف طور پر بیان نہیں کرتی۔
اس شے کا علم جسے مسترد کرنا منظور ہے۔ خود مدرک سے تعلق رکھتا ہے یا دیگر اشخاص
سے۔ پائدار معروضات (مثلاً آتما یا آسمان) کا کئی لوگ ادراک حاصل کر چکے ہیں لیک
ان کے ادراک کے باعث موجودہ شخص کے ادراک یا استناج کی درستی سے انکار نہیں کیا جا
اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ادراک یا استنتاج کا موضوع وہ ہونا چاہئے جس کا موجودہ شخص

[1] میگھ ناداری کی نئے دیومنی۔
[2] ایضاً

مدرک کبھی ادراک نہ کرچکا ہو۔ کیونکہ جب کوئی شخص اس شے کا ادراک چاہتا ہے۔ جسے وہ پہلے بھی جانتا ہے اور اب پھر اسے دیکھتا ہے۔ تو اس کا ادراک غیر صحیح ہوگا اور اسی طرح جب ایک شے آنکھوں سے دیکھی ہوئی دوبارہ لمس کے ذریعے محسوس کی جاتی ہے تب اس کا لمسی ادراک غیر صحیح ہوگا۔ اس کا جواب اکثر اوقات یہ دیا جاتا ہے (جیسا کہ دھرم راجا دھوبذرنے اپنی تصنیف ویدانت پری بھاشا میں دیا ہے) کہ جب کسی پہلے معلوم شدہ چیز کا دوبارہ ادراک ہوتا ہے۔ تب وہ ایک نئی زمانی خاصیت رکھتی ہے اور اس لئے وہ ایک نئی شے شمار ہونی واجب ہے اور اس طرح اس کا مابعد کا علم بھی صحیح تصور ہو سکتا ہے۔ میگھ ناداری اس کے خلاف یہ کہتا ہے۔ کہ اگر نئی زمانی صفت اس شے کو نیا پن دے سکتی ہے۔ تب تو تمام چیزیں مع حافظہ نئی شمار ہوں گی۔ اور اس شرط کے ذریعے کہ معروض نیا ہونا چاہئے۔ کوئی شے بھی استرو نہ ہو سکے گی۔

اور لوگوں کا خیال ہے کہ کسی حسی یا استخراجی علم کی صحت کی ایک شرط یہ ہے۔ کہ اس کے متعلق دوسرے حواس کی شہادت لی جائے جس طرح کسی مرئی شے کے متعلق شک ہونے پر اسے چھو کر جانچا جاتا ہے۔ اس قسم کے فلسفی شہادتِ مُوثقہ کو پرمان کی لازمی شرط خیال کرتے ہیں۔ میگھ ناداری اس پر یہ اعتراض کرتا ہے۔ کہ اس حالت میں تو ہر ایک پرمان دوسرے پرمانوں پر انحصار رکھے گا اور اس طرح استدلال دوری نمودار ہوگا۔ اس کے علاوہ بودھوں کا متعین علم جو تائیدی قسم سے ہے۔ اس خیال کے مطابق ایک پرمان سمجھا جائے گا۔

وینکٹ ناتھ سے مختلف طور پر میگھ ناداری کہتا ہے۔ کہ رامانج ان پانچ پرمانوں کو مانتا تھا۔ پرتیکش۔ انومان۔ اُپمان۔ شبد پرمان۔ اور ارتھاپتی۔

وینکٹ ناتھ ادراک کو براہ راست وجدانی علم (ساکشات کاری پرما) خیال کرتا ہے۔ اسے یا تو علم کی ایک خاص نوع (جاتی روپ) خیال کر سکتے ہیں یا اسے خاص حالات کے اندر علم (اُپادھی روپ) تصور کیا جا سکتا ہے۔ یہ اپنی ذات میں جسے خاص خود آگاہی کے ذریعے بطور ادراک محسوس کیا جا سکتا ہے۔

لہ۔ ایضاً۔

باب ۲ | ناقابل تعریف ہے (گیان سو بھاو ویشیش سوا تما ساکشی) منفی طور پر اس کی یوں تعریف کی جا سکتی ہے. کہ وہ ایسا علم ہے جو دوسرے وقوف شلاً انتاج یا زبانی علم اور حافظے کی مانند پیدا نہیں ہوتا۔[۱] وردو شلو نے بھی اپنی تصنیف مان یا تھا تمیہ نرنے میں ادراک کو ایک صاف اور واضح ارتسام یا اثر تبلایا ہے۔ اور صفائی اور وضاحت سے اس کی مراد معروض کی خاص اور بے مثال علامات (لکشن) کی نمو داری ہے جو زبانی علم یا انتاج میں صفاتِ عامہ کی نمو داری سے مختلف ہے۔

۲۱۷

میگھ ناداری ادراک کو اشیا کا براہِ راست علم تبلاتا ہے اور اس علم کے براہ راست ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس علم کی پیدائش اور بر مانوں پر انحصار نہیں رکھتی۔ بے شک یہ بات درست ہے۔ کہ حسی ادراک اعمالِ حواس پر منحصر ہے۔ مگر یہ کوئی اعتراض نہیں ہے۔ کیونکہ حواس تو وہ اسبابِ عامہ ہیں۔ جو قیاس میں بھی ہتیو کے ادراک کا ذریعہ ہوتے ہیں۔[۲] انتاج سے ممیز طور پر ادراک کا براہِ راست ہونا اس بات سے ظاہر ہے۔ کہ استخراجی علم ہمیشہ دیگر وقوف کی وساطت سے ہوا کرتا ہے[۳]

میگھ ناداری ادراک کی اس تعریف پر بطور نقشِ واضح کے جو وردو شلو مشتر نے کی ہے۔ اس بنا پر اعتراض کرتا ہے۔ کہ وضاحت ایک نسبتی اصطلاح ہے۔ انتخراج میں بھی مختلف درجوں کی وضاحت پائی جاتی ہے۔ آگاہی کی صفائی بھی ادراک کی تعریف

---

[۱] وینکٹ ناتھ کی نیائے پر یشدھی صفحہ ۷۰۔ ۱۷، اس رائے کی تائید پر میہ سنگرہ اور تتو رتنا کر سے بھی ہوتی ہے۔

[۲] نیئے دیو منی۔

[۳] بعض نے براہ راست ہونے (ساکشتو) کے معنی سوروپا دھی (اس کی اپنی آگاہی) تبلائے ہیں۔ مگر اس قسم کی توجیہ قابلِ اعتراض ہے کیونکہ استخراجی علم بھی معروض کی بعض علامات کو ظاہر کرتا ہے اور اگر ستو روپ کے معنی معروض کی فطرت محض لئے جائیں۔ تب یہ تعریف خود ادراک پر بھی صادق نہ آسکے گی۔ کیونکہ ادراک نہ صرف اپنے معروض کا اظہار کرتا ہے۔ بلکہ اس کا دوسری اشیا کے ساتھ تعلق بھی دکھلاتا ہے اور اس واسطے اس معروض کی حدود سے جیسی کہ وہ بذات خود ہے۔ تجاوز کر جاتا ہے۔

باب ۲۰

کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک قسم کی آگاہی اسی قدر وضاحت رکھتی ہے جس قدر کہ جانی جاتی ہے اور ادراک کی تعریف بطورِ حسی علم کے بھی قابلِ اعتراض ہے۔ کیونکہ اس حالت میں یہ صرف اسی غیر مشخص علم (نروکلپ) پر صادق آسکے گی۔ جس میں معروض کی بعض خصوصیات حسی علم کی راہ سے منقش ہوا کرتی ہیں۔ مگر وہ اس کو آگے بڑھا کر متعین (سیوی کلپ) علم کی صورت میں نہیں لاسکتی۔

وینکٹ ناتھ اور میگھ ناداری دونوں کی ہی یہ رائے ہے۔ کہ کوئی بھی بیرونی شے سوائے کسی صفت مخصوصہ اور کلیات کے کبھی حسی ادراک سے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ رامانج کی تقلید میں وہ کہتے ہیں کہ جو بھی اشیاء دیکھنے میں آتی ہیں۔ اسی وقت ہی ان کی بعض صفاتِ مخصوصہ کو دیکھا جاتا ہے ورنہ اس امر کی توجیہ مشکل ہوتی۔ کہ وہ بعد میں کس طرح مختلف خواص کے ساتھ دیکھنے میں آتی ہیں۔ اگر وہ لمحۂ اول میں نہ جانی جائیں۔ تو وہ بعد کے لمحات میں اپنی حالت تکمیل میں تعینی طور پر نہ جانی جاسکتیں۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے۔ کہ انہیں لمحۂ اول میں ہی پہچانا گیا تھا۔ لیکن لمحہ اول کے زمانہ قلیل میں خود کو پورے طور پر ظاہر نہ کرسکتی تھیں۔ ویدارتھ سنگرہ میں تمام ادراکات کے تشخص کی توضیح اس بابت سے کی گئی ہے کہ ان کے ادراک کے لمحۂ اول میں ہی کلیات کو پہچان لیا جاتا ہے۔ اس توضیح کی بنا پر بعض مفسر یہ سوچنے لگے ہیں۔ کہ ادراک کے لمحۂ اول میں صفاتِ مشخصہ کی شناخت صرف کلیات پر اس وجہ سے صادق آسکتی ہے۔ کہ اس میں ان بہت سے افراد کا ایک ہی پرواز میں انجذاب پایا جاتا ہے۔ جس کا لمحۂ اول میں آغاز ہونا ضروری ہے۔ تاکہ وہ لمحۂ دیگر میں پورے طور پر ظاہر ہوسکے۔ لیکن میگھ ناداری کہتا ہے۔ کہ رنگ وغیرہ کی مانند دوسری صفاتِ مخصوصہ کا علم بھی خاص اختلافات رکھتا ہے جبکہ شے نزدیک یا دور ہو۔ اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ واحد احساسِ رنگ میں الوان کی تدریجی مختلف کیفیات کو جانا جاتا ہے اور وہ بھی ادراک کے لمحۂ اول میں ہی جانی جاتی ہیں اسی دلیل کی رو سے جس کے مطابق ادراک کے لمحۂ اول میں کلیات کی شناخت کا اقرار کرنا پڑا تھا۔

۲۱۸

یہ اعتراض کیا جاتا ہے۔ کہ کل علم کی انسبیت (وشسٹتو) اور تعین کا تصور ناقابلِ فہم و تعریف ہے۔ جو موجود ہیں وہ تو وہی یعنی رشتہ دار اور رشتہ نسبیتہ

صفات) نہ تو ان کے ساتھ ایک ہو سکتی ہے اور نہ ان سے مختلف۔ کیونکہ رشتہ رکھنے والوں اور رشتے سے الگ ہم رشتہ داری کو بطور ایک حقیقت کے نہیں جانتے۔ نیز نسبتیت یا رشتے داری کو نہ تو ایک وقوف میں دو حقیقتوں کا ظہور کہہ سکتے ہیں اور نہ اسے دو وقوف کی بلا وقفہ وفصل نمو داری خیال کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ایک خاص منفرد توضیح میں (مثلاً "صراحی اور گھڑے" کی آگاہی میں) اگرچہ دو وقوف بلا وقفہ نمودار ہوتے ہیں لیکن وہ اپنی بے مثل جدائی کو کھو نہیں دیتے۔ جیسا کہ اس آگاہی میں ان کی ثنویت سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ اس واسطے کسی طریق سے بھی ہم تعلق اور متعلقین سے الگ تعین کے تصور پر رسائی حاصل نہیں کر سکتے۔

اس کے جواب میں میگھ نا داری کہتا ہے کہ اس فقرہ "ایک سفید گائے لاؤ" میں فعل ایک با صفت وجود "سفید گائے" کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ نہ کہ سفیدی اور گائے کے جداگانہ عناصر کی طرف۔ سفید گائے کے متعین تصور میں رشتہ اور رشتہ رکھنے والے دونوں ہی شامل ہیں۔ اِتصالی ادراک مثلاً "ایک انسان چھڑی لئے ہوئے" میں یہ اتصالی رشتہ براہِ راست مدرک ہوا کرتا ہے۔ اس لئے ایک متعین وجود کا تصور تعلق اور تعلق داروں سے جدا ہونے کی بجائے ان پر دلالت کرتا ہے[1]۔ پس تعلق اور تعلق رکھنے والے مل کر ایک متعین وجود کا تصور پیدا کرتے ہیں۔ متحد کرنے والی صفت جو تشخص کو وجود میں لاتی ہے۔ کوئی خارجی حقیقت ہونے کی بجائے اس امر واقعہ میں شامل ہے کہ دنیا کی تمام حقائق اپنے ظہور کے لئے ایک دوسری کی محتاج ہیں اور یہی باہمی حاجت مندی ہی ان کے اس رشتۂ اتحاد کو پیدا کرتی ہے[2]۔ جس کے ذریعے وہ ادراک متعین کے اندر متحدہ صورت میں نمودار ہوتی ہیں۔ حقائق کی یہ باہمی حاجت مندی ہی ان کے علم میں بطور ایک مربوط تجربے کے جو معاً ہوتا ہے۔ ممد ہوتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان کسی قسم کے خیال کا توسل یا انعطاف نہیں ہوتا[3] اور عالمگیر تجربہ اس امر کا

---

[1] - نئے دیومنی۔
[2] - ایضاً
[3] - ایضاً

باب ۲۰

شاہد ہے۔ کہ ہمارے سب ادراکات۔ خیالات اور تصورات ہمیشہ متعلق اور مربوط حالت میں نمودار ہوا کرتے ہیں۔ تمام لسانی بیانات ہمیشہ ہی تقریر کے مطلب کو ایک متعلق اور مربوط صورت میں ظاہر کرتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تو تقریر کے ذریعے ہمارے تصورات کا دوسروں پر اظہار ناممکن ہوتا۔

نروکلپ (غیر متعین) علم وہ وقوف ہے جس میں کسی معروض کی بنیادی صفات پر نظر رکھ کر اس کی دیگر صفات کو بالتفصیل نہیں دیکھا جاتا[۱] اس کے خلاف سوی کلپ (متعین) علم وہ وقوف ہے۔ جس میں کسی معروض کی صفات دخواص کو اُن علامات ممیزّہ کے ساتھ دیکھا جاتا ہے۔ جن کے ذریعے وہ دیگر اشیا سے تمیز کیا جا سکتا ہے[۲]

بصری اِدراک کی مثال پر دوسرے حواس کے ادراک کی بھی توجیہ کیجا سکتی ہے سموائے کا جو تعلق اہل نیائے نے تسلیم کیا ہے۔ اسے رامانج اس لئے مسترد کرتا ہے۔ کہ اس کی تعریف کرنا اور اسے الگ جداگانہ ثبوت کے طور پر ماننا مشکل بات ہے۔ کئی طرح کے تعلقات مثلاً شامل اور محمول اور اتصال وغیرہ تجربے میں ان اطراف مختلفہ میں نمودار ہوتے ہیں۔ جن میں اشیا ایک دوسرے سے تعلق کی حاجت مند ہوتی ہیں اور وہی اُن تعلقاتِ مختلفہ کی فطرت کو معین کرتی ہیں۔ جو حسی تجربے میں مدرک ہوتے ہیں[۳]

وینکٹ ناتھ یہ بھی بتلاتا ہے۔ کہ وہی ترتیبات (سامگری) جو جوہر اور عرض کی آگاہی کو نمودار کرتی ہیں۔ تعلقات کی آگاہی کو ظہور میں لاتی ہیں۔ کیونکہ اگر ادراک کے لمحہ اول میں تعلقات کو نہ جانا جاتا۔ تو وہ لمحہ دیگر میں نیست سے ہست نہیں ہو سکتے تھے۔

---

[۱] ۔ نیائے پریومنی۔

[۲] ۔ ایضاً ۔ اور نیائے پر یشدھی صفحہ ،،۔

[۳] نروکلپ علم وہ ہے۔ جس میں بعض ثبت علامات کا تصور شامل ہوتا ہے اور جو حس کے براہِ راست عمل کے ذریعے لمحۂ اول میں تحت الشعوری یاد کو اُبھارتا ہے۔ سوکلپ میں ان اختلافات کی طرف توجہ دی جاتی ہے جو عمل حافظہ سے نمودار ہوتے ہیں۔

متعلق ہونا صفت حقایق ہے۔ حقایق کی آگاہی لازمی طور پر تعلقات کی آگاہی ظاہر کرتی ہے۔

مذہب رامانج کے ارکان متاخرہ کی توضیح کی رو سے علم اور ادراک

رامانج اور اس کے مقلدین تین قسم کے پرمان مانتے تھے۔ ادراک استنتاج اور منقولات۔ جو علم براہ راست اور بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے۔ اسے ادراک (پریکش) کہا جاتا ہے۔ اس علم کی صفت مخصوصہ یہ ہے۔ کہ یہ اور کسی علم کے توسل کا محتاج نہیں ہوتا۔ ادراک تین طرح کا ہے۔ ایشور کا ادراک یوگیوں کا ادراک عوام کا ادراک یوگیوں کے ادراک میں ذہن کا وجدانی ادراک یا رشیوں (اہل بصیرت) کا ادراک شامل ہے اور یوگیوں کا ادراک شغل یوگ کی بدولت تنویر خاص سے میسر آتا ہے۔ ادراک عامہ دو طرح کا ہے۔ سوی کلپ (متعین) اور نرو کلپ (غیر متعین)۔ سوی کلپ پریکش وہ ادراک متعین ہے۔ جس میں ان پچھلے زمانوں اور مختلف حوالات کا تصور پایا جاتا ہے۔ جن میں پیشتر اس شے مدرک کا تجربہ کیا گیا تھا۔ مثلاً جب ہم صراحی دیکھتے ہیں۔ ہمیں اس کے گذشتہ زمانے میں مختلف مقامات پر دیکھنے کا خیال آیا کرتا ہے اور صراحی کا دوسرے زمانوں اور مقامات کی طرف اشارہ اور اس اشارے کے متعلقہ ارتباطات ادراکات میں وہ صفت تشخص پیدا کر دیتے ہیں۔ جس کی بدولت وہ سوی کلپ کہلاتے ہیں[1]۔ مگر وہ ادراک جو اپنے معروض کی صفات مخصوصہ ہی ظاہر کرتا ہے۔ صراحی کو صراحی تبلاتا ہوا گذشتہ تعلقات کی طرف کوئی براہ راست اشارہ نہیں دیتا۔ وہ غیر متعین ادراک

---

[1] رامانج سدھانت سنگرہ قلمی نسخہ ۲۹۸۸۔

باب ۲۰

(نِروکلپ گیان) کہلاتا ہے[1]۔ نِروکلپ گیان کی یہ تعریف اس گیان کے متعلق رامانج کے تصور کو فلسفۂ ہند کے دیگر نظامات کے تصورات سے تمیز کر دیتی ہے۔

فلسفۂ رامانج کے مطابق یہ بات صاف ظاہر ہے۔ کہ نِروکلپ اور سوی کلپ گیان اپنی فطرت میں ممیز اور متصف ہوتے ہیں اور ان اشیا کو ظاہر کرتے ہیں۔ جو اپنی فطرت میں مشروط اور باصفت ہوتی ہیں[2]۔ وینکٹ کہتا ہے کہ غیر متعین یا غیر مشروط علم کا کوئی بھی ثبوت نہیں ہے۔ علم اپنی نمو داری کے پہلے مرحلے پر بھی متعین ہوتا ہے جیسا کہ اہل نیائے کہتے ہیں۔ کیونکہ ہمارا تجربہ اس کے بالکل ہی خلاف ہے۔ حتیٰ کہ ننھے بچوں گونگوں اور ادنےٰ حیوانات کا علم بھی اگرچہ کوئی تصورات واسما نہیں رکھتا لیکن کسی نہ کسی صورت میں متشخص ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ چیزیں ہماری رغبت و نفرت کو ظاہر کرتی ہیں۔ اسی طرح جنہیں وہ چاہتے ہیں اور جن سے وہ ڈرتے ہیں۔ اس کا بھی اظہار چیزوں سے ہوتا ہے۔ اگر ان حیوانات وغیرہ کے نام نہاد غیر متعین ادراکات سچ مچ کیفیتی رنگ سے بالکل ہی معرا ہوتے۔ تب وہ کیونکر دلکش اور موافق یا قابل نفرت ہو سکتے تھے؟ اہل نیائے اس بات پر زور دیا کرتے ہیں۔ کہ تمام مرکب جوہر و عرض یا علم متشخص سے پہلے ضروری ہے عرض (صفت) کے سادہ تر عنصر کا علم ہوا کرتا ہے لیکن یہ بات ایک قلیل حد تک محدود ہے۔ جیسا کہ ہم ادراک اکتسابی میں پاتے ہیں۔ میں صندل کے ایک ٹکڑے کو خوشبودار پاتا ہوں۔ خوشبو دیکھنے میں نہیں آتی۔ مگر صندل کے ٹکڑے کی رنگت وغیرہ کا نظارہ اور شناخت اُس خوشبو کی یاد دلاتے ہیں۔ جو اس وقت براہ راست نظارے سے تعلق رکھتی ہے۔ یہاں ضروری ہے۔ کہ پہلے صندل کی صفات بصری کا ادراک ہو۔ تاکہ اس کی بدولت خوشبو کے وہ تحت الشعوری نقوش جو حاسہ شامہ سے تعلق رکھتے ہیں نمودار ہو کر اس کی یاد دلائیں اور بالآخر اسے جائے۔ بصر کے مدرک صفات کے ساتھ مرتبط کر دیں۔ مگر جوہر اور اعراض کے ادراک میں اس قسم کے مرکب ادراک کو پیدا کرنے والے عناصر

۲۲۲

---

[1] رامانج سدھانت سنگرہ قلمی نسخہ ۴۹۸۸۔

[2] نیائے پریشدھی صفحہ ۷۷۔

[3] نیائے سار شرح نیائے پریشدھی مصنفہ سری نواس صفحہ ۷۸۔

باب ۲

کا تواتر ماننا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مبادی جو اعراض کا ادراک پیدا کرتے ہیں اور وہ جو جوہر کے ادراک کے موجب ہوتے ہیں وہ ایک ہی آن میں حواس کے روبرو نمودار ہوتے ہیں اور بعینہ ایک ہوتے ہیں[1]۔ وہی ہیں۔ اس بحث میں بڑی بات جو قابل غور ہے وہ یہ سوال ہے کہ تعلقات کا علم براہ راست ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر تعلقات کو اُن اشیا وصفاتِ مدرکہ کی اصلی فطرت مان لیا جائے۔ تب لازمی طور پر یہ بات ماننی پڑے گی۔ کہ دیکھنے کے لمحۂ اول میں اشیا وصفاتِ مدرکہ کے ساتھ ہی تعلقات کا ادراک ہوا تھا۔ اگر اشیا کے ساتھ صفات کا تعلق ان کی فطرت میں ہی موجود اور لاینفک (سموائے) مانا جائے۔ تو یہ ایک حقیقت ہونے کی وجہ سے اسے آنکھ سے دیکھے جانے کے لائق خیال کیا جا سکتا ہے اور چونکہ یہ شے اور صفات کو جوڑنے والا اصلی جوہر ہے۔ تب اس امر سے کہ یہ شے اور صفات کے ساتھ ساتھ آنکھ سے دیکھا جاتا ہے یقین ہو جانا چاہئے۔ کہ شے اور صفات کی نسبت بھی آنکھ سے دیکھی جاتی ہے۔ کیونکہ اگر مان لیا جائے۔ کہ سموائے کو دیکھا جا سکتا ہے۔ تب تو اس میں کوئی اعتراض ہی نہیں ہو سکتا۔ کہ شے اور صفات کو دیکھا جاتا ہے۔ کیونکہ سموائے ہی انہیں متصف و مشروط کرتا ہے صفات اور شے کی مانند۔ ان کا رشتہ بھی جو ان کی رشتہ داری کا موجب ہوتا ہے حواس سے مدرک ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر تعلق کو اشیا اور صفات کے ادراک کے وقت بذریعہ حواس محسوس نہ کیا جا سکتا[2]۔ تب یہ کسی اور طریق سے یا کسی اور وقت ادراک میں نہ آ سکتا۔

سوی کلپ ادراک میں حاسۂ بصر اور دیگر حواس کے تلازم کے ساتھ ارتسامات نمودار ہوتے ہیں اور حواس کی راہ سے حاصل شدہ مبادی کے ساتھ تعاون کرتے ہوئے تحلیل و ترکیب۔ انجذاب و افتراق۔ اور مماثل تصورات کے باہمی مقابلے کے اندرونی عمل کو پیدا کرتے ہیں جو سوی کلپ ادراک کے طریقے میں پایا جاتا ہے۔ اسے جو شے حافظے سے تمیز کرتی ہے یہ ہے۔ کہ یادداشت تو تحت الشعور کی ارتسامات کے ابھار سے نمودار ہوتی ہے اس کے برعکس سوی کلپ ادراک ان نقوش کے حواس کے ساتھ

۲۲۳

[1] نیائے بری شندھی صفحہ ۷۰۔
[2] نیائے سار صفحہ ۷۹۔

باب ۲۰

تعلق سے پیدا ہوتا ہے[1]۔ اگرچہ ابھرے ہوئے نقوش تحت الشعوری سوی کلپ ادراک میں حواس کے ساتھ تعاون کرتے ہیں۔ لیکن اس پر بھی سوی کلپ ادراک کو خالص حسی ادراک کہا جا سکتا ہے۔

اس خصوص میں یہ بتلا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس نظام فلسفے میں اختلاف کوئی جداگانہ اور الگ تھلگ حقیقت نہیں رکھتا۔ بلکہ اُن چیزوں کے باہمی حوالے سے جانا جاتا ہے۔ جن کے درمیان اختلاف دیکھا جاتا ہے۔ اس قسم کا باہمی حوالہ جس میں ایک کے اقرار پر دوسرے کا اقرار ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہی اختلاف (بھید) کا اصلی جوہر ہے

ونیکٹ ناتھ بڑے زور کے ساتھ مقلدین شنکر کے اس نظریئے نروکلپ پرتکش (ادراکِ غیر متعین) کی تردید کرتا ہے۔ جس میں ادراک جس کا مسالا بیشتر ہی وہاں موجود ہوتا ہے۔ اور جو شاستروں کی ہدایات کو سننے سے سمعی احساسات کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ جب دس اشخاص میں سے ہر ایک شخص خود کو چھوڑ کر نو شخص گنتا تھا۔ ان سے الگ ناظر نے دیکھ کر گننے والے سے کہا۔ کہ تم دسویں شخص ہو۔ مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ یہ بیان کہ "تو دسواں شخص ہے" نروکلپ ادراک کی مثال پیش کرتا ہے۔ لیکن وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ اگرچہ "تو" سے ظاہر ہونے والی ہستی کا براہ راست ادراک ہوتا ہے لیکن اس بیان کا تو براہِ راست ادراک نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ صرف شنیدہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اگر جو کچھ سنا جائے۔ اس کا ادراک بھی ہو سکتا۔ تب تو انسان اس اعلان سے کہ "تو نیک ہے" اس کے معنی کو براہ راست دیکھ یا جان لیتا۔ اس لئے کسی بیان کے مطلب کو ذہنی طور پر سمجھ لینے کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ اسے اِدراک کے ذریعے جانا گیا ہے۔ یہ دیکھنا کچھ مشکل نہیں کہ یہ نظریہ کس طرح شنکر کی اس رائے کی تردید کرتا ہے جس کی رُو سے "وہ تو ہے" تت توم اسی کے معنی سمجھ لینے پر بذریعہ ادراک (پرتکش[3]) جیو اور برہم کی عینیت کا علم ہو جاتا ہے

[1]۔ نیائے سار صفحہ ۸۰۔

[2]۔ نیائے پری شدھی

[3]۔ " " صفحہ ۸۱۔

باب۲

یہ بات پہلے ہی بتلائی جاچکی ہے۔ کہ نِروِکلپ ادراک کے معنیٰ وہ غیر مشخص علم ہے جس میں اُسی قسم کی اشیا کے ساتھ گذشتہ تعلقات کا اشارہ موجود نہیں ہوتا اور سوی کلپ ادراک وہ غیر مشخص علم ہے جس میں گذشتہ تعلقات کا اشارہ موجود ہوتا ہے۔ یہ انودرتی (گذشتہ تعلقات کا حوالہ) صرف مشخص کو ہی ظاہر نہیں کرتی (مثلاً صراحی کا صراحی کی صفاتِ مخصوصہ سے موصوف ہونا) بلکہ پہلے تجربے میں آئی ہوئی اُسی قسم کی دیگر اشیا کی طرف بھی باخبر حوالہ پایا جاتا ہے۔ سوی کلپ علم حاشہ بصر کے ذریعے وہ براہِ راست ادراک ہے۔ جس میں اُن صفاتِ مخصوصہ کو جانا جاتا ہے۔ جن سے نسبتی صفات کے مرکب یعنی شے اور تعلق کی پیدائش ہوتی ہے۔ مگر اس کے معنیٰ ان کلیات اور جماعتی تصورات کو سمجھنا نہیں ہیں۔ جو اسی قسم کے دیگر تصورات یا اشیا کو یاد دلایا کرتے ہیں۔ پس حواس بصری سوی کلپ اور نِروِکلپ ادراکات میں یکساں طور پر کام کرتے ہیں۔ لیکن سوی کلپ ادراک میں اُسی قسم کی دیگر حقایق کی یاد بھی پائی جاتی ہے۔ جن کا تجربہ پہلے کیا جاچکا ہے۔

بہر حال کلیات اور جماعتی تصورات کو ایک ایسی الگ اور جداگانہ حقیقت نہیں سمجھنا چاہئے۔ جس کا علم سوی کلپ ادراک میں ہوا کرتا ہے۔ وہ تو صرف اسی قسم کی خصوصیات کا حوالہ یا انجذاب ہی ہوتے ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ دو یا زیادہ گائیں خواصِ عامہ رکھتی ہیں۔ تب انھی خواصِ عامہ کو انفرادی گائیوں کے اندر دیکھ کر ہی ہم ان حیوانات کو گائیوں کا نام دیا کرتے ہیں۔ ان خواص عامہ سے جو ان تمام انفرادی حیوانات میں پائے جاتے ہیں۔ کوئی ایسی جداگانہ ہستی موجود نہیں ہے جسے جاتی یا ہمہ گیر کہا جاسکے۔ عمومیت کا سبب یکسانیت ہے[1]۔ یکسانیت وہ سبب خاص ہے۔ جو ہمیں ان دو چیزوں کو مشابہ خیال کرنے کا جواز دیتا ہے۔ اور جو ان اشیا میں جداگانہ طور پر موجود اور ایک دوسری سے معین ہوتی ہیں۔ ایک عام نام کا استعمال اس امر کے اظہار کا ایک مختصر طریقہ ہے۔ کہ وہ دو چیزیں یکساں خیال کی گئی ہیں۔ یہ مشابہت دو قسم کی ہے۔ صفات کی مشابہت (دھرم سادرشیہ) جو اشیا (جوہروں)

---

[1] ڈمانچ سدھانت سنگرہ قلمی نسخہ نمبر ۴۹۸۸۔

میں دیکھی جاتی ہے۔ ذات کی مشابہت (سوروپ سادرشیہ) جو ان تمام کیفیات کے معقولوں میں پائی جاتی ہے جو جوہر (درویہ[1]) نہیں ہیں۔

اوراک میں دو طرح کے حسی ارتباط پائے گئے ہیں۔ ایک ہے حسی اتصال معروض کے ساتھ (سینوگ) اور دوسرا حسی تعلق ان صفات کے ساتھ جو معروض میں پائی جاتی ہیں (سنیکتاشریہ)۔ مثلاً صراحی کا ادراک پہلی قسم کا ہے اور اس کی صفات کا ادراک قسم آخر سے تعلق رکھتا ہے[2]۔

انومان کے متعلق وینکٹ ناتھ کی بحث

رامانج کی رائے میں بھی انومان کے معنی تقریباً وہی ہیں۔ جو نیائے درشن میں پائے جاتے ہیں انومان پرامرش کا براہ راست نتیجہ ہوتا ہے۔ پرامرش کے معنی اس ہیتو (دلیل۔ وجہ) کی ہستی کا علم ہیں۔ جو حد اصغر سے ظاہر ہونے والی شے میں موجود ہو (اور جو حد اکبر Probandum کے ساتھ بے نقص اور کلی لزوم کے علم سے متلازم ہو)۔ انومان وہ عمل ہے جس میں ایک قضیۂ کلیہ سے جس میں تمام خاص صورتیں شامل ہوتی ہیں۔ ہم ایک صورت خاص کے متعلق ایک طرح کا ایجاب کر سکتے ہیں۔ اس لئے انومان ہمیشہ الاتمہ پر محدود ہوتا ہے۔ جن میں کلیۂ قضیہ کی بنیاد تجربۂ محسوسات پر ہوتی ہے نہ کہ ماورائے محسوسات کے اقرار پر۔ یہ ایک ایسی دلیل ہے۔ جو رامانج اور اس کے مقلدین کو ایشور کی ہستی کو ثابت کرنے کی اجازت نہیں دیتی کیونکہ ایشور

---

[1] قلمی نسخہ نمبر ۴۹۸۸۔

[2] یہ حسی تعلق حواس باصرہ و سامعہ کے ذریعے دور کی اشیا کے ساتھ بھی ایک سیتری عمل کے ذریعے جسے برتی کہتے ہیں۔ ممکن ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے۔ کہ یہ حواس اپنے معروضات کے ذریعے گویا طویل ہو جایا کرتے ہیں۔

باب ۲۰

ایک ماورائے محسوسات حقیقت ہے۔

جیسا کہ اس مذہب کے روایتی نظریے کا بیان ہے۔ اُصولِ لزومیت (ویاپتی) کے مطابق جو شے زمان و مکان کے سلسلے میں دوسری شے کے برابر یا اس سے کمتر ہوتی ہے اسے ویاپیہ یا ہیتو کہتے ہیں اور جو شے زمان و مکان کے سلسلے میں اس کے برابر یا اس سے بڑی ہوتی ہے۔ اسے ویاپک کہتے ہیں۔ مگر یہ نظریہ صحیح لزومیت کی تمام مثالوں کو اپنے اندر شامل نہیں کرتا۔ جو مثال مکانی و زمانی ہم وجودیت کی دی گئی ہے۔ وہ کھجور کے رس اور مٹھاس (گڑ) یا ہمارے اجسام کے سایے اور سورج کے محلِ خاص کے درمیان ہم موجودیت کی ہے۔ مگر اس قسم کی مکانی و زمانی ہم موجودیت جملہ امور پر حاوی نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً غروب آفتاب اور تموج بحر۔ اس خامی نے مابعد کے راما نجیوں کو اس نہایت با ضابطہ تعریف پر مجبور کیا تھا۔ کہ ہم موجودیت کے معنی غیر مشروط اور لاتغیر تلازم ہیں[1]۔

۲۲۶

اس استقرائی تعمیم یا لزوم کی بناوٹ کے بارے میں ہم تتو رتناکر کی قدیم تر مستند کتاب میں پاتے ہیں۔ کہ اگر لزوم کا مشاہدۂ واحد یقین دلانے والا ہو۔ تو وہ کلیۂ قضیہ کو درست ٹھہرانے کے لئے کافی ہے[2]۔ لیکن وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں لزوم کے قضیۂ کلیہ کو درست ٹھہرانے کے لئے لزوم کا وسیع تجربہ ہونا لازمی امر ہے۔

ایک اہم امر جس میں رامانج کی منطق کو نیائے درشن سے اختلاف ہے یہ ہے۔ کہ

---

[1] ۔ نیائے پریشدھی۔

[2] ۔ تتو رتناکر کا مصنف کہتا ہے۔ کہ چونکہ جنسی تصور (جیسے دھوئیں کا دھوئیں والا ہونا) ایک خاص مثال (دھوئیں) سے تعلق رکھتا ہے۔ دھوئیں اور آگ کی ہم موجودیت کا تجربہ۔ یہ معنی رکھے گا۔ کہ آگ کے جنسی تصور کے ساتھ دھوئیں کے جنسی تصور کی ہم موجودیت کو جانا گیا ہے۔ اس لئے کسی فرد اور اس کے ساتھ تعلق رکھنے والے جنسی تصور کے تجربے کے ذریعے ہم اس جنسی تصور جس شمولیت رکھنے والے دیگر افراد کے ساتھ بھی متلازم ہوتے ہیں۔

رامانج انتاج کی ثبنیتِ محال (کیول وتیر یکی) کی صورتوں سے منکر ہے۔ جیسے نیائے درشن مانتا ہے۔ مثال کے طور پر اس قسم کے کیول وتیر یکی انتاج میں (جیسے زمین بو دار ہونے کے باعث دیگر عناصر سے مختلف ہے) منطق نیائے کی یہ دلیل ہے کہ مٹی کا دیگر عناصر سے یہ اختلاف کہ کوئی دوسرا عنصر یہ خاصیت نہیں رکھتا۔ کسی ایسے بیان سے ثابت نہیں کیا جاسکتا جس میں موافقت بہ موجودگی (انوے) کا اصول پایا جاتا ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ ورد وشنو متر اور بھٹارک گروُ کے مانند رامانج کے ابتدائی مقلدین (اپنی تصنیف تتور تناکر میں) اس خیال کے موید نہیں ہو سکے۔ لیکن وینکٹ ناتھ (اپنی تصنیف نیائے پرشدھی میں) اور رامانج سدّھانت سنگرہ کا مصنف دونوں ہی کہتے ہیں کہ چونکہ یامنانے آتم سدّھی پر اپنے خطبے میں کیول وتیر یکی پرمان کو مسترد کیا ہے۔ اس لیے یہ فرض کرنا بہتر ہوگا۔ کہ جب پہلے مصنفوں نے کیول وتیریکی کا ذکر انومان کی ایک صورت کے طور پر کیا تھا۔ تو وہ اس لیے نہیں کہ وہ اس پرمان کو مانتے تھے۔ بلکہ صرف اس طرح پر کہ وہ اسے نیائے کے[1] منطقوں کے خیال کے مطابق اسے شمار میں لاتے تھے۔ رامانج مصنف سدھانت سنگرہ کہتا ہے۔ کہ اسے بڑی آسانی کے ساتھ انوے وتیریکی پرمان میں شامل کیا جاسکتا ہے مثلاً ہم یوں دلیل دیتے ہیں "جسم بو دار ہونے کی وجہ سے خاکی ہے۔ کیونکہ جو شے بھی بو رکھتی ہے وہ خاکی ہوا کرتی ہے اور جو شے بُو نہیں رکھتی وہ خاکی نہیں ہے"۔ اس شکل میں یہ انوے وتیریکی پرمان کی صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ بُو دار ہونے کو صحیح طور پر وجہ یا ہیتو خیال کیا جاسکتا ہے۔ جس کی موجودگی ارضیت اور جس کی عدم موجودگی عدمِ ارضیت یا عدم ارضیت سے اختلاف کو ظاہر کرتی ہے۔

۲۲۷

رامانج کی منطق "ترک" (منطق تناقضات کے ذریعے تبادل نتایج کی نسبتی امکانات کے وقوف) کو استخراجی نتایج کے لیے ایک لازمی ذریعہ مانتی ہے۔ قضایا کی تعداد کے بارے میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ پانچ قضایا کو لازمی

[1] نیائے پرشدھی اور رامانج سدھانت سنگرہ۔

خیال کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ امر کہ کتنے بیانات کو مانا جائے۔ اس طریق پر منحصر ہے۔ کہ جس سے نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے۔ کہ استناج کرنے دقت دو۔ تین چار یا پانچ قضایا کو ضروری سمجھا جائے۔ تفتور رتنا کریں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگرچہ پانچ قضایا بیان کو مکمل بنانے کا اثر رکھیں گے۔ لیکن استناج کے لیے تعداد قضایا کے متعلق کوئی مقررہ قاعدہ نہیں ہے۔

وینکٹ ناتھ اس بات پر زور دیتا ہے۔ کہ استخراج ہمیشہ اشیائے مدرک پر محدود ہوتا ہے۔ بالاتر از حواس اشیا کو قیاس کے ذریعے نہیں مانا جا سکتا۔ استخراج اگرچہ نا قابل تردید طریق پر ادراک کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ مگر اس وجہ سے اسے ادراک کی ایک صورت نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ استخراج سے حاصل شدہ علم ہمیشہ بالواسطہ (اپروکش) ہوتا ہے۔ نہ ہی استناج کو حافظے کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ ہمیشہ نیا علم دیتا ہے۔ نیز اسے ذہنی وجدان کی ایک صورت بھی نہیں کہہ سکتے اس بنا پر کہ استناج ذہن کے تحت الشعوری نقوش کو ابھارتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کے نقوش کو ادراک میں بھی عمل پذیر دیکھا جاتا ہے اور اس مشابہت کی رو سے تو ادراک کو بھی وجدان ذہنی کہا جا سکتا ہے۔ ۲۸۳

ویاپتی (لزومیت) وہ ہے جس میں سادھیہ حد اکبر کا رقبہ مکانی و زمانی طور پر ہیتو یا حد اصغر (دلیل) سے کم نہ ہو۔ اور ہیتو (حد اصغر) وہ ہے جس کا رقبہ کبھی سادھیہ (حد اکبر) سے وسیع تر نہ ہو۔ مکان و زماں کی لزومیت کے بارے میں وینکٹ ناتھ کھانڈ اور مٹھاس کی مثال پیش کرتا ہے اور زمانی لزومیت کے متعلق سائے کی مقدار اور سورج کے محل کی مثال دیتا ہے اور صرف مکانی لزومیت کی مثال کے طور پر آگ اور اس کے اثرات کا ذکر کرتا ہے۔ کبھی کبھی اس حقایق کے درمیان بھی لزومیت پائی جاتی ہیں۔ جو مکان و زماں میں ایک دوسری سے جدا ہیں۔ جیسے امواج بحر اور ان کا تعلق سورج اور چاند کے ساتھ۔

سادھیہ (حد اکبر) اور ہیتو (حد اصغر) کی لزومیت کو کثیر التعداد امثلہ کے

لے۔ نیائے پر شدھی اور رامانج سدھانت سنگرہ۔

مشاہدے سے ہی دریافت کیا جاسکتا ہے ۔ ایک مثال کے مشاہدے سے ہیں جیسا کہ دھرم راجا دھوبیندر کی تشریح کے مطابق شنکر ویدانت میں کیا گیا ہے ۔ بھٹارک گرو اپنی تصنیف تتو رتنا کر میں اس عمل کو بیان کرتا ہوا جس سے لزومیت کا خیال پیدا ہوتا ہے کہتا ہے کہ جب کثیر التعداد امثلہ میں سادھیہ اور ہتیو کی لزومیت کا مشاہدہ کیا جاتا ہے ۔ اس مشاہدے کا نتیجہ سادھیہ اور ہتیو کی تمام مثالوں میں عالم گیر لزومیت کے حق میں بطور تحت الشعوری نقوش کے جمع ہو جاتا ہے اور پھر آخراً لزومیت کے ادراک ذہن میں پہلے قایم شدہ تحت الشعوری نقوش کے ابھار کے ذریعے تمام سادھیوں اور تمام ہیتوؤں کی لزومیت کا تصور پیدا کرتا ہے ۔ وینکٹ ناتھ مانتا ہے ۔ کہ لزومیت موافقت اور اختلاف کے مشترکہ طریق اور صرف موافقت سے جہاں کہ منفی مثالیں نہیں مل سکتیں ہوا کرتی ہے ۔ عام طور پر اختلاف کا طریقہ اس امر کے ثبوت سے لزومیت کے تصور کو وجود میں لاتا ہے ۔ کہ ہر ایک مثال جس میں سادھیہ نہیں پایا جاتا ۔ اسی مثال میں ہتیو بھی موجود نہیں ہوتا ۔ لیکن کیولا نوائی کی لزومیت میں جس کے اندر منفی مثالیں نہیں مل سکتیں ۔ منفی مثال میں ہتیو کی عدم موجودیت نہیں دکھلائی جاسکتی ۔ ان حالتوں میں منفی مثالوں کی عدم موجودیت ہی کیولا نوائی لزومیت کا تصور پیدا کرنے کے لیے کافی ہوتی ہے اور کیولا نوائی لزوم اس امر سے صاف ظاہر ہوتا ہے ۔ کہ اگر ہتیو میں تبدیلی نہ آئے تب متضاد سادھیہ کا فرض کرنا تناقض بالذات ہوگا ۔ اور یہ بات اسے کلارک کی ان کیولا نوائی دلائل سے تمیز کرتی ہے ۔ جو اس نے اپنے مہادویا مسایل کو بیان کرتے وقت استعمال کی ہیں ۔

۲۲۹

قبولیت کے لایق انومان کی قسموں کے بارے میں رامانج کی اپنی رائے ہی غیر یقینی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس نے اس بارے میں کبھی اپنی رائے صاف طور پر ظاہر نہیں کی ۔ اس لیے اس مذہب کے متفکرین اس کی رائے کو مختلف طور پر بیان کرتے ہیں ۔ مثلاً میگھ ناداری انومان کی تین قسمیں بیان کرتا ہے ۔ (۱) معلول سے علت کا (کارن انومان) (۲) علت سے معلول کا (کاریہ انومان) (۳) ذہنی تسلسل سے انومان (انوبھو انومان) جیسے کر تکا نکشتر سے روہنی نکشتر کا نمودار ہونا

اس کے مقابلے میں وہ دوسری جماعت بندی یوں کرتا ہے۔(۱) طریقۂ طرد بالتکرار (انوے وتیریکی) (۲) اس کلی توافق سے نتیجہ نکالنا جس میں منفی مثالیں موجود نہیں پائی جاتیں (کیولا نوائی) (۳) اس اخراج سے نتیجہ نکالنا جس میں کوئی مثبت مثال نہیں ملتی (کیول وتیریکی)۔ مگر بھٹارک گرد اور وردوشنو مشر جو رامانج کے نظام منطق کو ترتیب مستقیم دینے میں وینکٹ ناتھ سے پہلے ہوئے ہیں۔ وہ بھی انومان کی تین قسموں کے قایل ہیں (۱) انوائی (۲) کیولا نوائی (۳) کیول وتیریکی جیسا کہ ان کی تصانیف تتورتناکر اور پرمان یاتھاتمیہ نرنے کے حوالوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن وینکٹ ناتھ ان کی تاویل کرتا ہوا کیول وتیریکی کو احاطۂ دلایل سے ہی خارج کرنے کے لیے بہت زور لگاتا ہے۔[۱] اس کا دعوٰی یہ ہے کہ صرف منفی لزومیت سے کوئی انتاج ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ منفی لزومیت کبھی جایز طور پر کسی مثبت نتیجے پر نہیں پہنچا سکتی جب کسی مثبت نتیجے کی توثیق کے لیے کوئی مثبت قضیہ ہی موجود نہ ہو اور اگر کسی منفی قضیے کے اندر کوئی ایسا مثبت قضیہ مفہوم ہو۔ تو بھی یہ دعوٰی کہ صرف منفی قضیے سے استنباط ہو سکتا ہے۔ ناکام رہتا ہے نتیجے کی شرایط صحت میں ایک یہ ہے کہ ہتیو (حد اصغر) ضرور ہی پکش میں (ان امثلہ میں جن کے اندر سادھیہ موجود ہے) پایا جائے۔ لیکن انومان کی وتیریکی قسم میں جس میں امر در پیش کے علاوہ ہتیو اور سادھیہ کے موجود ہونے کی کوئی امثلہ نہیں ہوا کرتیں۔ یہ شرط لازمی طور پر پوری نہیں ہو سکتی۔ مخالف کہہ سکتا ہے کہ اسی بنا پر تو کیولا نوائی کے ثبوت سے بھی انکار کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں بھی منفی مثالیں موجود ہوتی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کیولا نوائی پرمان کی صحت اس امر سے ثابت ہوتی ہے۔ کہ متضاد نتیجے کا فرض کرنا متناقض بالذات ہوگا اور اگر مخالف یہ کہے۔ کہ سادھیہ کی نفی کے ساتھ ہتیو کی نفی کی کلی لزومیت ہتیو اور سادھیہ کے مطلق انطباق پر دلالت کرتی ہے تب تو ہتیو اور سادھیہ کا مطلق انطباق ان دونوں کے اضداد کے مطلق انطباق پر دلالت کرے گا۔

۲۳۰

[۱] وینکٹ ناتھ بتلاتا ہے کہ یامنا چاریہ بھی جو رامانج کا معتقد گروہی ہے۔ اپنی تصنیف سدھی تریہ میں انومان کی کیول وتیریکی قسم کو نہیں مانتا۔

اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کیولانوائی پرمان میں ہتیو اور سادھیہ کے انطباق مطلقہ سے ان کے اضداد کا انطباق بھی قابل اثبات ہوگا اور یہ مہمل ہے[1]۔ اس طرح اہل نیائے جو کیولا ویتریکی انومان کے قائل ہیں۔ اس قسم کی تائیدات کے ذریعے کیول ویتریکی پرمان کی صحت کے اثبات کی آزادی نہیں لے سکتے۔ مزید براں۔ ایک شخص اسی طریقے کو استعمال کرتا ہوا یہ بھی کہہ سکتا ہے۔ کہ صراحی خود بخود ظاہر ہو رہی ہے کیونکہ یہ صراحی ہے اور کیونکہ صراحی کی نفی (مثلاً کپڑے) میں اس کے بذاتِ خود ظاہر ہونے کی صفت کی نفی پائی جاتی ہے۔ اور یہ ناممکن ہے۔ اس لیے صرف دو نفیوں کی لزومیت سے ان کے اضداد کی لزومیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس کے علاوہ مذکورہ بالا اتمال (بلا واسطہ وجدان اس لیے آگاہی کا معروض نہیں ہو سکتا کہ وہ بلا واسطہ وجدان ہے) میں ان انوبھاویتو (آگاہی کا معروض نہ ہونا) کا وجود بھی امر مشکوک ہے۔ کیونکہ یہ زیر بحث مثال سے باہر اور کہیں پایا نہیں جاتا اور اس لیے صرف انوبھوتی (وجدان) کی نفی کے ساتھ ان انوبھاویتو کی نفی کی لزومیت کی بنا پر ان انوبھاویتو کا ہونا ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں جب کوئی شخص کہتا ہے کہ جو آگاہی کا معروض ہے وہ بلا واسطہ وجدان (کشف) نہیں ہے۔ تب منفی تعلق کا اقرار محض ہی منفی صورت میں انوبھوتی (وجدان) کو آگاہی کا معروض بنا دیتا ہے اور یہ امر اس نتیجے کی تردید کرتا ہے۔ کہ انوبھوتی (وجدان) بلا واسطہ آگاہی کا معروض نہیں ہوتی۔ اور پھر اگر وہ صفت مخصوصہ جسے ویتریکی انومان سے ثابت کرنا مطلوب ہے۔ پہلے ہی پکش میں موجود اور معلوم ہے۔ تب انومان کی ضرورت ہی کیا ہوگی؟ اور اگر یہ معلوم ہو۔ کہ وہ کسی اور جگہ وجود رکھتی ہے۔ تب چونکہ ایک سپکش[2] موجود ہے۔ اس لیے کوئی کیول ویتریکی انومان

۲۳۱

---

[1] (اس کی تعریف ہو سکتی ہے کیونکہ ممکن الادراک ہے) کے یہ معنے ہوں گے۔ کہ واچیتو اور پرمیتیو یعنی اواچیتو (ناقابل تعریف ہونا) اور اپرمیتیو (ناقابل ادراک ہونا) قابل اثبات ہونگے جو کہ مہمل ہے۔ کیونکہ اس قسم کے امور معلوم ہی نہیں ہیں۔

[2] سپکش سے مراد وہ تمام مثالیں ہیں (زیر بحث انومان کے باہر) جہاں ہیتو (دلیل وجہ) کا سادھیہ کیساتھ متلزم ہونا معلوم ہو۔

موجود نہیں ہے۔ اور اگر ہیتو اور سادھیہ کی نفی کی لزومیت کے ذریعے یہ معلوم ہو کہ ہیتو کی نفی سے باہر سادھیہ کا کہیں موجود ہونا معلوم ہے۔ تب امر زیر بحث میں اس کی موجودیت ثابت نہ ہوگی۔ اور زیر بحث مثال اگر بلا واسطہ وجدان کی نفی اور آگاہی کا معروض نہ ہونے کی نفی کی لزومیت کی بنا پر یہ دلیل دی جائے۔ کہ وہ صفت مخصوصہ آگاہی کا معروض نہ ہونے (ادید تو) کے طور پر ضرور ہی کہیں نہ کہیں موجود ہوگی۔ تب ایسا نتیجہ متناقض بالذات ہوگا۔ کیونکہ اگر یہ جانا جائے۔ کہ کوئی ایسی حقیقت موجود ہے۔ جو آگاہی کا معروض نہیں ہے۔ تب صرف اسی بات سے ہی وہ آگاہی کا معروض ہوگی۔ اگر کسی موجودہ حقیقت کو ایک دائرے کے سوا باقی تمام دوائر ممکنہ سے خارج کر دیا جائے۔ تو وہ لازمی طور پر باقیماندہ دائرے کے ساتھ تعلق رکھے گی۔ پس اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ "چونکہ ارادہ جو کہ ایک موجودہ صفت ہے۔ آتما کے سوا اور کہیں نہیں پائی جاتی اس لیے یہ آتما سے ہی متعلق ہے۔" ایسی تعبیر کے بعد بھی وتیریکی انومان کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ کیونکہ یہ مثال در اصل توافق (انویے) کی ہے اور ہم اسے ایک اصول عامہ کے طور پر بیان کر سکتے ہیں مثلاً "اگر ایک موجود حقیقت ایک دائرے کے سوا دیگر تمام دوائر سے خارج ہے۔ وہ لازمی طور پر اس باقی ماندہ دائرے سے تعلق رکھے گی۔" مزید براں اس مثال میں کہ "علم کل (سرو وِتو) تمام دوائر معلومہ میں غیر موجود ہونے کے سبب کہیں نہ کہیں ضرور اس طرح موجود ہوگا۔ جیسا کہ ہم اسکے متعلق خیال کرتے ہیں۔ اور اس لیے کوئی نہ کوئی ایسی حقیقت بھی ضرور موجود ہوگی۔ جس کے ساتھ وہ تعلق رکھتا ہے اور ایسی حقیقت کا نام ہی تو خدا (ایشور) ہے۔ ہم وہ وجودیاتی دلیل پاتے ہیں جو وتیریکی نوع کی ہے۔ اس قسم کے نتیجے کے خلاف جائز طور پر یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ خرگوش کے سینگ کا تصور جو کہ دائرۂ معلومات میں کہیں نہیں ملتا۔ ضرور ہی کسی نہ کسی غیر مدرک ہستی سے تعلق رکھنے والا ہوگا۔ اور یہ دلیل بدیہی طور پر باطل ہے۔ ۲۳۲

کہا جا سکتا ہے۔ کہ اگر وتیریکی انتاج قابل تسلیم نہیں۔ تب اس کے معنی تو تمام صفات معرفہ سے انکار ہوں گے۔ کیونکہ صفت معرفہ تعریف کی جانے والی

شے کے سوا اور کہیں پائی نہیں جاتی۔ اور اس لیے وتیریکی انتاج کی تعریف کا اصلی جوہر ہے۔ اس اعتراض کا صاف جواب یہ ہے۔ کہ چونکہ تعریف ان خواص کے ادراک سے شروع ہوتی ہے۔ جو کسی خاص شے کی صفاتِ معرفہ سمجھے جاتے ہیں۔ اس لیے وہ وتیریکی انومان سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ اس بات پر بھی زور دیا جاسکتا ہے۔ کہ صفات معرفہ کو توافق و اختلاف کے مشترکہ طریق سے معلوم کیا جاسکتا ہے نہ کہ وتیریکی انومان کے ذریعے جیساکہ مخالفین کہتے ہیں۔ اس حالت میں جہاں ممکن الادراک ہونے کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ جسے جانا جاسکتا ہے وہاں کوئی منفی مثال نہیں پائی جاتی۔ مگر یہ تعریف بحال رہتی ہے اور تعریف کی تعریف یہ ہے کہ صفت مخصوصہ صرف زیر تعریف شے کے اندر رہی موجود ہوتی ہے اور اس سے باہر کہیں نہیں پائی جاتی۔ اور جہاں ایک جماعت اشیا کی تعریف کی جاتی ہے۔ تب صفت معرفہ وہی ہوگی۔ جو اس جماعت کے جملہ افراد میں پائی جائے گی۔ اور دیگر جماعات کے تمام افراد میں غیر موجود ہوگی۔ مگر جب کسی ایسے فرد (مثلاً خدا) کی تعریف کی جاتی ہے جو بالکل تنہا ہے۔ تب کوئی جماعتی صفت مخصوصہ نہیں ہوتی۔ بلکہ صرف اسی صفت یکتا و بے نظیر کا ذکر کیا جاتا ہے جو اس فرد واحد کے ساتھ ہی تعلق رکھتی ہے، کسی جنس کے ساتھ نہیں۔ ان مثالوں میں بھی صفت معرفہ اس حقیقت کو دیگر حقایق (برہما شِو وغیرہ) سے تمیز کرتی ہے۔ جن کے ساتھ وہ (خدا) جزدی مماثلت کے ذریعے مخلوط ہو سکتا ہے۔ پس تعریف کسی حقیقت کے خواص میں توافق کی مثال ہے۔ یہ نفی نہیں۔ جیساکہ اسے وتیریکی انومان کے ساتھ خلط ملط کرنے والے لوگ خیال کرتے ہیں۔ اس لیے انومان کی کیول وتیریکی نوع کی تائید کسی دلیل سے نہیں ہو سکتی۔

قضایا (اویویا اجزائے قیاس) کے موضوع پر دینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ کہ ہر ایک قسم کے استدلال کے لیے پانچ قضایا موجود ہوں۔ اس لیے انومان میں قضایا کی تعداد کے متعلق اہل منطق کے درمیان جو جھگڑا اپایا جاتا ہے۔ فضول ہے۔ کیونکہ اسی قدر قضایا کا استعمال کرنا کافی ہے کہ جن کے ذریعے اس شخص کو تسلی ہو جائے جسے یقین دلانا منظور ہے۔ اس واسطے

قضایا کے تین یا چار یا پانچ ہونے کا فیصلہ اس سیاق عبارت کے مطابق کیا جا سکتا ہے جس میں استدلال ظاہر کیا جاتا ہے۔ انومان پرمان کے سوا وینکٹ ناتھ شبد یعنی شہادت کتب الہامی کو بھی مانتا ہے۔ شبد پرمان کے متعلق طویل بحث درکار نہیں۔ کیونکہ یہاں بھی اس مضمون پر اسی طریق سے ہی بحث کی گئی ہے۔ جیسی دیگر نظامات فلسفہ میں دیکھی جاتی ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کے لایق ہے۔ کہ الفاظ اور جملوں کی تعبیر کے بارے میں اہل نیائے کی یہ رائے ہے۔ کہ جملے کا ہر عنصر واحد (مثلاً سادا الفاظ یا مادۂ لفظ) اپنے جداگانہ اور خاص مفہوم رکھتا ہے۔ ان مفاہیم میں اسم کی حالت کی نسبت کے لواحقات کے ذریعے معنوں میں اضافہ ہونے سے کچھ تبدیلی آجاتی ہے۔ اس روشنی میں دیکھنے پر فقروں کے اجزائے ساز جب ذراتی معلوم ہوتے ہیں اور اپنے لواحقات کے تلازم کی بدولت وہ بتدریج ایک عمل اجتماع میں سے گزرتے ہوئے بالآخر فقرے کے مجموعی معنوں تک نشوونما حاصل کرتے ہیں۔ اس کا نام ابھی ہتانوے واد ہے۔ اسکے خلاف دوسرا نظریہ جسے انوتا بھدھان واد کہتے ہیں اور جو میمانسکوں سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ ہے کہ کسی فقرے کو ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق معنوں کے اس خالص سادہ حقیقت میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا۔ جو اجتماع یا تلازم کے ذریعے بتدریج گزر سکتے ہیں۔ کوئی فقرہ خواہ کتنے ہی سادہ اجزا میں تحلیل کیا جا سکتا ہو۔ اس کا سادہ ترین جزو بھی کسی نہ کسی فعل یا پورے معنوں کے ساتھ تعلق عامہ رکھنے والا ہو گا۔ لواحقات اور اسم کی حالتوں کی نسبتوں کا کام صرف یہ ہے کہ وہ معنیٰ کے اس ارتباط عامہ پر حدود و قیود لگایا کرتے ہیں۔ جیسے ہر ایک لفظ ظاہر کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ ابھی ہتانوائے واد کے مقابلے میں انوتا بھدھان واد کو اس لیے مانتا ہے۔ کہ مسبوق الذکر نظریہ سادہ ترین لفظوں کے معنیٰ کو لواحقات کے ساتھ مربوط کرنے یا خود ملحوق الفاظ کی آپس میں اور ان کے باہمی ارتباط کے ذریعے فقرے کے معنی ظاہر کرنے والی طاقتوں کو غیر ضروری طور پر فرض کرتا ہے۔ نظریہ انوتا بھدھان کو قبول کرنا فلسفۂ رامانج کے حق میں مفید تھا۔ کیونکہ یہ معنیٰ کا ارتباطِ کلی ثابت کرتا ہے (وششٹادتھ)۔

رامانج نے اپنے نظامِ فلسفہ کے مطابق اپنے منطقی تصورات کو پیش کرنے

کے لیے کوئی کتاب نہیں لکھی۔ مگر نتھ منی نے ایک کتاب نیائے تتو لکھی ہے جس میں
اس نے گوتم کی منطق پر نکتہ چینی کرتے ہوئے وششٹا دویت کی روایت کے
مطابق اس پر نظر ثانی کی ہے۔ وشنوچت نے اسی نہج پر سنگتی مالا اور پرمیہ سنگرہ
لکھی ہیں اور وردوشنو مشر نے پرگیان پر تیران اور مان یاتھاتمہ نرِ نے
لکھ کر وششٹا دویت منطق کے اصول کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ وینکٹ ناتھ
کی تصنیف نیائے پریشدھی انھی کتب پر بنا رکھتی ہوئی کبھی ان کے خیالات کی
تائید کرتی اور کبھی کبھی تفصیلوں میں ان سے اختلاف رکھتی ہے مگر بہیئت مجموعی
اس نے وششٹا دویت منطق پر اپنے خیالات مصنفین مذکورۃ الصدر سے ہی
اخذ کیے ہیں۔ اس لیے اس دائرے میں اس کی جدت پسندی بہت محدود ہے۔
میگھ ناداری اُپمان اور ارتھاپتی کے جداگانہ پرمان تسلیم کرنے کے بارے میں
وینکٹ ناتھ سے بہت اختلاف رکھتا ہے۔ نیز اس نے ادراک کے بارے میں
بہت سے تشریحی اضافات کیے ہیں اور انومان پر بحث کرتے وقت ویتریکی انومان
کو تسلیم کرنے میں وینکٹ ناتھ سے بہت اختلاف رکھتا ہے۔

میگھ ناداری اُپمان کو ایک جداگانہ پرمان مانتا ہے۔ اس کی رائے
میں اپمان وہ پرمان ہے۔ جس کے ذریعے ایک شے مدرک کی دوسری شے
غیر مدرک کے ساتھ مشابہت کا علم حاصل ہوتا ہے جب کہ پہلے موخرالذکر شے کی
اول الذکر شے کے ساتھ مشابہت کا علم موجود ہو۔ مثلاً جب کوئی شخص کسی
ایسی گائے کو دیکھتا ہے۔ جو ارنے بھینسے سے ملتی جلتی ہے اور پھر اس کے
بعد جنگل میں گھومتا ایک ارنے بھینسے کو دیکھتا ہے۔ اسے جھٹ خیال آتا
ہے کہ اب وہ جس گائے کو دیکھ نہیں رہا اس ارنے بھینسے سے ملتی جلتی
ہے جسے وہ دیکھ رہا ہے۔ میگھ ناداری کہتا ہے۔ کہ اس علم کو ادراک میں
شمار نہیں کر سکتے۔ کیونکہ گائے ناظر کے روبرو موجود نہیں ہے نہ ہی اسے
حافظے سے منسوب کر سکتے ہیں، کیونکہ گائے کے یاد آنے سے پہلے ہی مشابہت
کا علم نمودار ہوتا ہے۔ میگھ ناداری کی رائے ہے کہ (اختلاف) کے تصور کے
لیے کوئی جداگانہ پرمان ملنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ اختلاف کا علم

۲۳۴

مشابہت کی نفی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ایمان کی یہ تعبیر اس تعبیر سے مختلف ہے۔ جو نیائے پیش کرتا ہے جس میں اس کے معنیٰ مشابہت کی بنا پر کسی لفظ اور اس کے معروض کے ساتھ تلازم کے ہیں۔ مثلاً اس حیوان کو ارنا بھینسا کہتے ہیں۔ جو گئے سے ملتا جلتا ہے یہاں مشابہت کی بنا پر ارنے بھینسے کے لفظ کو اس حیوان کے ساتھ متلازم کیا گیا ہے۔ میگھہ ناداری اس امر کی تصریح عمل شناخت کے ذریعے کرتا ہوا اسے پرمان کہلانے کا حق ہی نہیں دیتا[۱] وہ ارتھاپتی کو بھی ایک علحدہ قسم کا پرمان تسلیم کرتا ہے ارتھاپتی کے معنیٰ عام طور پر "دلالت" کے لیے جاتے ہیں۔ جہاں کوئی ایک مفروضہ جسے فرض کیے بغیر تجربے کا ایک دھندلا سا امر واقعہ ناقابل توجیہ ہو جاتا ہے اور جو تجربے کے امر مشہود کی توجیہ کے ذریعے ذہن کے روبرو آکھڑا ہوتا ہے۔ مثلاً جب کوئی شخص کسی اور ذریعے سے جانتا ہے۔ کہ دیودت زندہ ہے اگرچہ وہ اپنے مکان پر نہیں پایا گیا۔ تب بھی ایک قدرتی مفروضہ ذہن کے روبرو نمودار ہو جاتا ہے کہ وہ ضرور مکان کے باہر رہتا ہوگا ورنہ یا تو گھر پر اس کی غیر حاضری کا مشاہدہ باطل ہے۔ یا اس کے زندہ ہونے کے متعلق سابقہ علم باطل ہے۔ وہ جیتا ہے اور گھر پر موجود نہیں۔ اس بات کی توجیہ صرف اسی مفروضے کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے۔ کہ وہ اپنے گھر سے باہر کہیں رہتا ہے۔ اس کو اس قسم کا انومان پرمان نہیں کہ سکتے کہ "چونکہ کہیں رہنے والا دیودت اپنے گھر پر موجود نہیں ہے۔ وہ کہیں نہ کہیں ضرور موجود ہوگا کیونکہ کہیں نہ کہیں موجود ہونے والی تمام حقایق جو کسی ایک مقام پر موجود نہیں ہیں۔ وہ میری مانند کہیں نہ کہیں لازمی طور پر موجود ہوں گی" اس قسم کا استدلال بے معنی ہے۔ کہ کسی موجود حقیقت کا ایک جگہ پر موجود نہ ہونا دوسرے الفاظ میں یہی ظاہر کرتا ہے کہ وہ کسی اور جگہ موجود ہے۔ اس واسطے کسی موجود حقیقت کے ایک مقام پر غیر موجود ہونے کو اس نتیجے (اس کی موجودیت کسی اور مقام پر) پر دال خیال کرنا مناسب نہیں کہ جو اس سے

۲۳۵

---

[۱] مسودہ نیائے دیومنی ۔ باب متعلق ایمان ۔

مختلف شے نہیں ہے۔ اس لیے ارتھاپتی ایک جداگانہ پرمان ہے۔

مذہب رامانج کی علمیات کے متعلق میگھناداری اور دوسروں کی رائے

وینکٹ ناتھ اپنی تصنیف نیائے پری شدھی میں ان اصول منطق کو وضع کرنے کی کوشش کرتا ہے جن پر فلسفۂ رامانج کی منطق (نیائے یا نیتی) مبنی ہے۔ وہ اس میدان میں پیش رو نہ تھا بلکہ اس نے یامنا کے گرو نتھومنی کی تصنیف نیائے تو اور اس موضوع پر پراشر بھٹ کی تصانیف میں بیان شدہ وششٹا دویت منطق کے اصول کی تقلید اور طویل تصریح کی ہے۔ جو نظام منطق گوتم نے قایم کیا تھا۔ اس کے متعلق وینکٹ کا بڑا دعویٰ یہ ہے۔ کہ اگرچہ گوتم کے مسایل کو بادراین نے سلیم العقل علما کے رو برو ناقابل قبول ثابت کر دیا ہے۔ لیکن اب بھی ان کی تصریح اس طور پر کی جا سکتی ہے۔ کہ وہ وششٹا دویت کے سچے ویدانتک مسایل کے ساتھ موافقت رکھنے والے ہوں۔ لیکن گوتم کے نیائے کی جو تعبیرات واتسیاین نے کی ہیں۔ وہ انھیں راہ راست سے بہت دور لے جانے والی ہیں اور اس لیے قابل تردید ہیں۔ بہرحال وینکٹ وشنوچت کی مانند اس بات سے نارضامند نہیں ہے۔ کہ گوتم کے ان مسایل کو قبول کر لیا جائے۔ جو ویدانتک نظریے سے تخالف نہیں رکھتے۔ مثلاً سولہ منطقی مقولوں کے اصطفاف کے متعلق اختلاف رائے ہو سکتا ہے۔ اس امر واقعہ کو تسلیم کرنے کے بارے میں کبھی دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ کم از کم بعض ہستیاں موجود ہیں۔ جو منطقیانہ اعتبار سے درست نہیں۔ کیونکہ اگر خود منطقی صحت سے بھی انکار کر دیا جائے۔ تب خود منطق ہی نادرست ٹھیرے گی۔ ہمارے تمام تجربات بعض ایسے معروضی عناصر کا اقرار کرتے ہیں۔ جن پر وہ مبنی ہیں۔ ان عناصر معروضی سے انکار عام تو کل تجربے کی جڑ کو ہی اکھاڑ دے گا۔ اور جب

۲۳۶

ان عناصر معروضی کی ہستی کو عام طور پر مان لیا جاتا ہے۔ تب ہی تو ان کی ماہیت مخصوصہ کے متعلق تحقیقات ممکن ہوتی ہے۔ اگر ہر شے ناقابل اعتبار ہو۔ تو مخالف کا یہ دعویٰ بھی ناقابل اعتبار ہوگا اور اگر ہر شے کو مشکوک گردانا جائے تب بھی یہ غیر مسترد رہے گا۔ خود شک پر شک نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس لیے شک کی ہستی کو ایک فیصلہ کن نتیجہ ماننا پڑے گا۔ پس شک کا پورا استعمال کرنے پر بھی ایک متعین نتیجے کا اقرار ایک اٹل بات ہے۔ اس لیے بودھوں کا یہ دعویٰ کہ کوئی شے بھی درست نہیں ہے اور نہ کسی شے کے تیقن کو قبول کیا جا سکتا ہے ناقابل قبول ہے۔ پس اگر ایسی اشیا موجود ہیں جن کا یقینی اور متعین علم ہو سکتا ہے۔ تب قدرتاً ان وسایل و آلات کے متعلق تحقیقات کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ جن کے ذریعے ایسا درست اور یقینی علم حاصل ہونے کا امکان ہے۔ پرمان کا لفظ دو معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ اس کے ایک معنیٰ تو صحیح علم کے ہیں اس کے دوسرے معنیٰ وہ آلات ہیں جن سے ایسا صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ بطور صحیح علم کے دینکٹ پرمان کی یہ تعریف کرتا ہے۔ کہ پرمان وہ صحیح علم ہے کہ جو اشیا کے جیوں کے تیوں تجربے سے مطابقت رکھتا ہوا اس کے حصول کے رویے کو وجود میں لاتا ہے۔ یہ تعریف رویے کو پرمان کی ایک ایسی لازمی شرط قرار دیتی ہے کہ اگر کسی حالتِ خاص میں رویہ واقعی طور پر پیدا نہ بھی ہو۔ تب بھی یہ پرمان ہوگا۔ جب کہ اشیا کے ساتھ ہو بہو موافقت رکھنے والے رویے کو پیدا کرنے کی قابلیت اس علم میں موجود ہو۔ پرمان کی یہ تعریف کہ وہ اشیا کے ساتھ موافقت رکھنے والے رویے کی طرف لیجانے والے علم کا نام ہے۔ قدرتاً یہ معنی رکھتی ہے۔ کہ اس میں قابل اعتبار حافظہ بھی موجود ہوتا ہے۔ رامانج کے نظام کے مطابق ایک بے تردید یادداشت کو علم کا ایک معتبر وسیلہ مانا گیا ہے۔ دینکٹ کہتا ہے۔ کہ یہ فرض کرنا درست نہیں ہے کہ یادداشت کو ناجایز طور پر داخل کرنا وہم کی شرط لازمی ہے۔ کیونکہ زرد صدف کے مانند وہمی ادراک میں حافظے کی پیداوار کا کوئی تجربہ موجود نہیں ہوتا صدف براہ راست ہی زرد معلوم ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح دھوکوں کے تمام تجربات میں صرف یہی ایک لازمی شرط پائی جاتی ہے۔ کہ ایک شے دوسری معلوم ہوا کرتی

۲۳۷

ہے۔ اسے ہی اصطلاحاً اینتھا کھیاتی کہا جاتا ہے۔ مگر یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ صدف کے چاندی معلوم ہونے کے التباس میں صدف کے چاندی معلوم ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے۔ کہ جس چاندی کو دوکانوں میں دیکھا گیا تھا۔ اس کی تحت الشعوری یاد اور آنکھوں کے روبرو ایک چمکتی ہوئی چیز میں فرق کو نہیں جانا جاتا اور اسی کا نام اصطلاحاً اکھیاتی ہے۔ پس ان تمام صورتوں میں جہاں ایک شے دوسری شے معلوم ہونے کا دھوکا ہوا کرتا ہے۔ حافظہ، شبیہہ اور ادراک کے درمیان فرق کا نہ جاننا موجود ہوتا ہے۔ اگر دھوکوں کو اس نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے۔ تب تو انھیں اصالتاً اور براہ راست طور پر اسی واقعہ سے منسوب کرنا پڑے گا۔ جسے اکھیاتی کہتے ہیں۔ اس طرح دھوکے کے یہ دونوں نظریے راماتج نے دو مختلف نقاطِ نگاہ سے قبول کیے ہیں۔ اینتھا کھیاتی کا نظریہ تو براہ راست تجربے کی طرف دلالت کرتا ہے۔ اس کے برعکس اکھیاتی نظریہ دھوکوں کی نفسی اصل کے متعلق استدلال و تحلیل کا نتیجہ ہے۔ وہم کا ایک اور نظریہ یتھارتھ کھیاتی ہے جو دھوکوں کو بھی واقعی علم خیال کرتا ہے اس کی بنا پر کہ پنچی کرن کے مسئلے کے مطابق تمام چیزیں کل اشیا کے عناصر کے ابتدائی اختلاط کے نتایج ہیں۔ یہ نظریہ نہ نفسیاتی ہے اور نہ ہی تحلیلی بلکہ صرف مابعد الطبیعیاتی ہے۔ اس وجہ سے وہموں کی اصل ماہیت کو بیان نہیں کرتا۔ اس نظریے کے مطابق تو وہم کی پیدائش اس امر واقعہ یا علم سے ہوتی ہے۔ کہ جو چاندی گھروں میں زیورات کے بنانے میں کام آتی ہے۔ اسے صدف میں دیکھا جاتا ہے اس کے برعکس مابعد الطبیعیاتی توجیہ تمام اشیا میں تمام عناصر کے عالم گیر اختلاط کے سبب صدف میں چاندی کے بعض ابتدائی عناصر کے ادراک کو جائز قرار دیتی ہے۔

وہم کے متعلق بودھوں کے نظریۂ آتم کھیاتی کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے کہ اگر تصوری بودھ شعورات مختلفہ کو شعور اصلی پر عاید کرنا صحیح مان سکتا ہے۔ تب اس مثال کے مطابق اشیائے مدرکہ کی صحت کو بھی مانا جا سکتا ہے۔ اگر معروضی اور موضوعی شعورات مختلفہ کو نہ مانا جائے۔ تب تو کل تجربہ ایک بے اختلاف شعور رہ گا اور یہ بات اہل بدھ کے نظریۂ علم کے

۲۳۸

خلاف ہوگی۔ اور ان لوگوں کی دلیل کہ جن حقایق کو بیک وقت جانا جائے۔
وہ ایک ہوتی ہیں اور اس لیے چونکہ علم اور اس کے معروضات بہ یک وقت جانے جاتے
ہیں۔ ایک ہیں۔ غلط ہے۔ علم اور اس کے اشیا کو راست طور پر ایک دوسرے
سے مختلف جانا جاتا ہے اور اس واسطے ان کی عینیت کا دعوے خلاف تجربہ ہے۔
بودھوں کا فرقہ مادھیمک یہ مانتا ہے کہ جس طرح دوشئوں (نقایض) کے باطل
ہونے کے باوجود دھوکے پیدا ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح کسی پایدار اور بنیادی
حقیقت کے باطل ہونے پر بھی دھوکے اپنی تہ میں کوئی حقیقت رکھے بغیر ہی
نمودار ہو سکتے ہیں۔ اس نظریے کے خلاف وینکٹ کہتا ہے۔ کہ جس شے کو بھی
لوگ ہست یا نیست جانتے ہیں۔ وہ ہمیشہ ہی کسی حقیقت کا اشارہ دیتی ہے۔
اور ایسے ظہورات جو کسی حقیقت پر بنیاد نہ رکھتے ہوں۔ ہمارے کل تجربے میں
ناقابل فہم ہیں۔ اس لیے مادھیمک لوگوں کی خالص مظہریت محض کل تجربے کے
خلاف ہے۔ جب لوگ کسی شے کی نیستی کا ذکر کرتے ہیں۔ تو اس میں کسی نہ کسی
قسم کی مکانی یا زمانی شرط موجود ہوا کرتی ہے۔ مثلاً جب وہ کہتے ہیں۔ کہ کتاب
غیر موجود ہے۔ تب اس کے ساتھ ضرور ہی یہاں یا وہاں اور اب یا تب کے
الفاظ استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ غیر مشروط اور محض نیستی معمولی تجربے کے احاطے
سے خارج ہے۔ چیزوں کا کل ثبت تجربہ مکانی طور پر مشروط ہوتا ہے (مثلاً
یہاں صراحی موجود ہے) اگر "یہاں" کی اس شرط کو قبول کر لیا جائے۔ تب
یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ تمام ظہورات صرف نابودیت کے سہارے نمودار ہوتے
ہیں۔ اور اگر "یہاں" اور "وہاں" کی شرائط سے انکار کر دیا جائے۔ تب کوئی
تجربہ ہی ممکن نہیں۔

ویدانتیوں کے مسئلے انروچنیہ کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے۔ کہ
جب شنکر تمام اشیا کو انروچنیہ (ناقابل تعریف) بتلاتا ہے۔ تب انروچنیہ کا
لفظ ایک متعین صفت کو ظاہر کرنے والا ہوگا اور اسی حالت میں وہ انروچنیہ　۲۲۹
ہی نہ رہے گا۔ یا اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ ایک خاص طریق پر تعریف
کرنے میں ناکامیابی ہوتی ہے۔ تب اس صورت میں شنکر کائنات کی ماہیت

کے متعلق رامانج کے بیان کو بھی قبول کر سکتا ہے۔ مزید برآں جب مقلدین شنکر ایک ایسی متباین بالذات شے کو ماننے کے لیے تیار ہیں۔ جو نہ ہست ہے اور نہ نیست تب وہ ان اشیا کو ہی جیسی کہ وہ تجربے میں محسوس ہوتی ہیں۔ موجود اور غیر موجود کیوں نہیں مان لیتے؟ کیونکہ دونوں صورتوں میں متباین بالذات تو ایک ہی جیسا ہوگا۔ اور اگر ظہور عالم کے ہست اور نیست دونوں سے ہی مختلف ہونے کے یہ معنیٰ ہیں۔ کہ وہ یہ امر ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ کہ ظہور عالم بے اصل اشیا اور برہم دونوں سے ہی مختلف ہے۔ تب رامانج ان کے ساتھ کوئی اختلاف ہی نہیں رکھے گا نیز بطلان عالم بذات خود تجربے کے ساتھ موافقت نہیں رکھتا اور اگر بطلان عالم کو بے بنیاد منطق کے ذریعے ثابت بھی کیا جائے۔ تب اسی منطق کی توسیع برہم کو بھی متناقض بالذات قرار دے گی۔ نیز یہ دعویٰ کہ دنیا اس لیے باطل ہے۔ کہ یہ فنا پذیر ہے۔ غلط ہے بے بنیاد ہے۔ کیونکہ اپنشدوں میں برہم۔ جیوا و رجگت تینوں کو ابدی بتلایا گیا ہے۔ مقلدین شنکر فنا اور تضاد میں تمیز نہیں کرتے۔[1]

تین جلی کے مقلدین نر وشے کھیاتی کا ذکر کرتے ہیں یہ وہ دھوکا ہے۔ جو لسانی رواج سے پیدا ہو کر ایسی ہستیوں کو ہمارے علم کے روبرو نمودار کرتا ہے جو دراصل موجود نہیں ہیں۔ مثلاً جب ہم راہو کے سر کا ذکر کرتے ہیں تو ہم راہو کو سر سے ایک الگ ہستی تصور کرتے ہیں اور یہ تصور لسانی استعمال سے پیدا ہوا ہے جس کا سبب اسم راہو کی اضافی حالت کی پیروی ہے۔

لیکن وینکٹ کہتا ہے۔ کہ اس قسم کے تجربے کی توجیہ کے لیے جداگانہ مسئلہ درکار نہیں ہے۔ کیونکہ اکھیاتی یا انیتھا کھیاتی سے اس کی بہت اچھی طرح توجیہ کی جا سکتی ہے اور وہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ پیشتر ہی وہم کے متعلق دیگر نظریوں کا عدم امکان ثابت کر چکا ہے۔

میگھ نا داری پرمان کے معنیٰ وہ علم بتلاتا ہے۔ جو حافظ وغیرہ دیگر ذرائع علم پر انحصار رکھے بغیر اشیا کا متعین علم دیتا ہے۔[2]

---

[1] نیائے پرشدھی صفحہ ۴۸ - ۵۱۔

[2] نیے دیومنی قدیم قلمی نسخہ گورنمنٹ مدراس۔

۲۴۰

اگرچہ علم بذات خود روشن ہے اور اگرچہ نیند اور غشی کی حالت میں شعور برابر موجود رہتا ہے لیکن ان حالتوں میں وہ شعور معروضات و توفی کو ظاہر نہیں کرتا۔ یہ بات اسی وقت ممکن ہوتی ہے۔ جب کہ علم پرمانوں کے ذریعے حاصل کیا جائے۔ جب ہم علم کے بذاتِ خود ثابت و صحیح ہونے کا ذکر کرتے ہیں۔ تب ہمارا علم ان معروضات سے متعین ہوتا ہے۔ جن پر وہ حاوی ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم علم کے متعلق ادراکی نقطۂ نگاہ سے یا اس نقطۂ نگاہ سے ذکر کرتے ہیں جو معروضات علمی کو متعین کرتا ہے۔ تب اس کے یہ معنیٰ ہوتے ہیں۔ کہ علم فطرتِ اشیا کا تعین کرتا ہے اور خود ان سے متعین نہیں ہوتا۔ اس طرح علم کو وقوف کے بذاتِ خود ثابت ہونے میں موضوعی نقطۂ نگاہ سے دیکھا جا سکتا ہے۔ تب جوازِ بالذات اپنے اس ما فیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جس کا تعین معروض علم سے ہوتا ہے۔ نیز اسے معروضی نقطۂ نگاہ سے حصولِ علم کی تمام صورتوں اور کائنات اشیا کے اندر ہمارے رویے میں دیکھنا ہوگا اور تب علم ایک وسیلہ معلوم ہوتا ہے۔ جس سے ہم فطرت اشیا کا تعین کرتے ہوئے اس کے مطابق اپنے کردار کا اندازہ لگایا کرتے ہیں۔ علم کی تعریف مینگھ نادری اس طرح کرتا ہے کہ اس کے ذریعے فطرت اشیا کا اندازہ لگایا جاتا ہے کہ یہ وینکٹ کی اس تعریف علم سے مختلف ہے۔ جس کے مطابق علم وہ ہے۔ جو اشیا کے ساتھ جیسی کہ وہ ہیں تعلق رکھتا ہے یا ان کا تجربہ کرانے والا رویہ پیدا کرتا ہے۔ وینکٹ کے خیال میں علم رویے کا وسیلہ یا ایسا رویہ ہے۔ جو مطابقت کی فطرت کا فیصلہ کرتا ہے۔ لیکن میگھ ناداری کی تعریف میں رویے اور مطابقت کے سوال کو بالکل ہی نظر انداز یا کم از کم پس پشت رکھ کر علم کے اس عمل پر زور دیا گیا ہے۔ کہ وہ اشیا کا تعین کرتا ہے۔ غالباً یہ فرض کیا گیا ہے۔ کہ غلطی یا وہم کی صورت میں بھی حقیقی موضوع کا ادراک ہوتا ہے اور تفصیلوں کی فروگذاشت سے دھوکا پیدا ہوتا ہے جب کہ اس کا صحیح ادراک وہم کو ناممکن بنانے کا اثر رکھ سکتا ہے۔ ہم پہلے ہی جانتے ہیں۔ کہ رامانج کے نظریۂ یتھارتھ کھیاتی کے مطابق تمام چیزوں میں تمام چیزوں کے عناصر موجود ہیں۔ جیسا کہ اپنشدوں کا مسئلہ تِرورت کرن ظاہر کرتا ہے۔ اسی مسئلے

کو ہی پنجی کرن کی صورت میں تکمیل دی گئی ہے۔ صدف میں چاندی کا دھوکا اس لیے ہوتا ہے کہ آنکھ اس نقرئی عنصر کے تعلق میں آتی ہے۔ جو صدف کے اجزائے ترکیبی میں سے ایک ہے۔ اس میں ذرا شک نہیں ہے۔ کہ یہ عنصر نقرئی صدف کے دیگر اجزائے ترکیبی کے مقابلے میں نہایت ہی قلیل ہے۔ مگر آنکھ کے نقص یا دیگر پریشان کن حالات کے باعث صدف کے کثیر المقدار اجزا نظر نہیں آتے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ ہمیں صرف چاندی کا ہی علم ہوتا ہے جس کے ساتھ آنکھ تعلق میں آتی ہے۔ اور چونکہ صدف کا عنصر صدفی ہمارے علم میں بالکل نہیں آتا۔ اس لیے صرف نقرئی عنصر کو ہی واحد عنصر مدرک سمجھا جاتا ہے۔ اور یہی امر دھوکے کی پیدائش کا موجب ہے لیکن اس دھوکے میں بھی صدف کا ادراک کوئی غلطی نہیں ہے۔ غلطی تو صرف اس وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ کہ صدف کے کثیر الاندازجزد کا ادراک نہیں ہوا۔ پس ادراک موہومی میں بھی یقینی طور پر ایک واقعی معروض کا ہی درک ہوا کرتا ہے۔ اینتھا کھیاتی کا مسئلہ یہ معنیٰ رکھتا ہے۔ کہ کسی شے کے ساتھ ایک ایسی صفت یا خاصیت کو منسوب کیا جائے۔ جو اس میں موجود نہیں ہے۔ بالواسطہ طور پر یہ نظریہ نظریۂ کھیاتی کے اندر اس حد تک موجود ہوتا ہے۔ جہاں تک کہ شے مدرک کے ساتھ وہ خواص (نقرئی) منسوب کئے جاتے ہیں۔ جو اسی کے اندر موجود نہیں ہیں۔ اگرچہ وہم کی اصلی وجہ یہ نہیں ہے اور نہ ہی کوئی واقعی طور پر ادراک موہوم موجود ہوتا ہے۔ اس طرح پر میگھ ناداری کی رائے ہے۔ کہ ہر ایک قسم کا علم اسی لیے صحیح ہے۔ کہ وہ اپنے مطابق معروض رکھتا ہے۔ اور جیساکہ اننت آچاریہ مزید وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ تمام خواص و قوٰی (خواہ وہ موہوم ہوں یا واقعی) کلی طور پر واقعی اشیا کے ساتھ بطور معروضات علم تعلق رکھتے ہیں[ل]۔ ہم دیکھ چکے ہیں۔ کہ وینکٹ نے تین مختلف نقاط نگاہ سے وہم کے تین نظریے تسلیم کیے ہیں اینتھا کھیاتی اکھیاتی اور یتھارتھ کھیاتی۔ میگھ ناداری کی تصانیف میں اس کی کہیں تائید نہیں پائی جاتی۔ وہ اس امر کے ثبوت میں کوئی دقیقہ

۲۴۱

ل۔ اننتا چاریہ گیان یتھارتھو واد قلمی نسخہ

فروگزاشت نہیں کرتا کہ میتھارتھ کھیاتی ہی وہم کا نظریۂ واحد ہے اور اس کے مقابلے میں تمام دوسرے نظریے غلط ہیں۔ انیتھا کھیاتی پر میگھ ناداری کی نکتہ چینی کا مقصد یہ ہے کہ چونکہ علم ہمیشہ اس شے سے تعلق رکھتا ہے جو ادراک میں آتی ہے۔ اس لیے یہ بات ممکن ہی نہیں۔ کہ کوئی شے ایسا علم پیدا کردے جس کا مافیہ اس سے بالکل مختلف ہو۔ کیونکہ اس حالت میں وہ مافیہ کسی معروض سے تعلق رکھنے کے باعث بالکل بے بنیاد (تچھ) ہوگا اگر یہ دلیل دی گئی ہے۔ کہ معروض ہر جگہ ہی موجود ہے۔ تب کہا جا سکتا ہے۔ کہ چونکہ شے کی موجودگی کا فیصلہ صرف علم کے مافیہ سے ہوا کرتا ہے اور چونکہ ادراک موہوی میں جہاں ایسا علم ہوتا ہے۔ اس شے کی موجودگی سے انکار کیا جاتا ہے۔ تب اس بات کی کیا ضمانت ہے۔ کہ دیگر حالات میں معروض موجود ہوگا؟ ان حالات میں بھی صرف علم ہی شے کی موجودگی کا فیصلہ کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر اگر صرف علم ہی معروض متعلقہ کی ضمانت کرتا ہے۔ تب ایسی دو مثالوں میں جہاں ایسا علم وقوع میں آئے۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا۔ کہ ایک مثال میں تو شے موجود ہے اور دوسری میں موجود نہیں [1]

۲۴۲

انیر وچنیہ کھیاتی کی تردید کرتا ہوا میگھ ناداری کہتا ہے کہ اگر یہ مانا جائے کہ دھوکے میں ایک ناقابل تحدید چاندی پیدا ہو جاتی ہے جسے حقیقی چاندی سمجھ لیا جاتا ہے۔ تب تو یہ تقریباً انیتھا کھیاتی والی بات ہی ہے۔ لیکن اس نظریے میں بھی ایک شے کو دوسری شے خیال کیا جاتا ہے۔ نیز اس امر کی توجیہ کرنا مشکل ہے۔ کہ کس طرح ایک ناقابل تعریف چاندی کا ادراک اس کو اٹھانے کی حقیقی خواہش پیدا کر سکتا ہوگا جو کہ صرف حقیقی چاندی کا ادراک ہی پیدا کر سکتا ہے۔ خواہش جو ایک حقیقی شے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ وہ کسی وہمی خیال سے کبھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ اور نہ ہی صرف ایک وہمی تصور اور سیچ مچ چمکیلی شے (چاندی) میں کسی مشابہت کا امکان پایا جا سکتا ہے [2] اس نام نہاد ناقابل تعریف چاندی کو یا تو ہست اور نیست اور یا

---

[1] میگھ ناداری نیئے دیومنی قلمی نسخہ۔
[2] ایضاً

ہستی و نیستی دونوں سے ہی مختلف خیال کیا جاتا ہے۔ مگر یہ دونوں باتیں قانون اجتماع نقیضین اور قانون ارتفاع نقیضین کے مطابق ممکن نہیں۔ یہاں تک کہ اگر صرف استدلال کی خاطر یہ بات مان لی جائے۔ کہ اس قسم کی غیر منطقی حقیقت ممکن الوجود ہے۔ اس امر کو تصور میں لانا مشکل ہو گا کہ یہ معمولی چاندی کی مانند ایک ثبت حقیقت کے ساتھ کس طرح مشابہت رکھ سکتی ہے۔ یہ بات ناقابل تسلیم ہے کہ یہ ہستی اور نیستی کا مرکب بالکل خلا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بھی خلائی حقیقت اور حقیقی چاندی کے درمیان کسی طرح کی مشابہت کا تصور مشکل ہو گا[1]۔

۲۸۳ مزید برآں یہ کہا گیا ہے کہ موہومی چاندی کو اس لیے ناقابل تعریف کہتے ہیں۔ کہ یہ آتما کی مانند جو کبھی تجربے سے مسترد نہیں ہوتا ہستی پاک سے مختلف ہے اور شاخ خرگوش کی مانند ان بے اصل چیزوں کی نیستی سے بھی مختلف ہے۔ جو کبھی علم کا معروض نہیں ہوتیں۔ مگر اس کے جواب میں بڑی معقولیت کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ آتما کی ہستی کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر آتما علم کا معروض ہو۔ تو وہ بھی ظہور عالم کی مانند باطل ہو گا اور اگر یہ معروض علم ہی نہیں۔ تو یہ کوئی وجود نہیں رکھتا[2] اور یہ اس وجہ سے بھی وجود رکھنے والا خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کہ یہ ہستی کے جنسی تصور سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ آتما کو ایک مانا گیا ہے اور وہ بطور وجودِ واحد کے کسی جنسی تصور سے تعلق نہیں رکھ سکتا۔ نیز علماء تغیر پذیری کو شرطِ حقیقت خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اگر اشیائے مدرکہ اس لیے غیر حقیقی ہیں کہ وہ تغیر پذیر ہیں۔ تب تو خود عالم بھی تغیر پذیر اشیا اور تغیر پذیر ارتباطات کے تلازم میں تغیر پذیر ٹھیرے گا اور اس لیے باطل ہو گا۔ علاوہ بریں ہستی (ستا) ایسی ہمہ گیر نہیں ہے جیسی کہ خیال کی جاتی ہے کیونکہ صراحی وغیرہ اشیا سے جن کے ساتھ یہ تعلق رکھتی ہے۔ مختلف ہے اور نفی سے بھی اس لیے مختلف ہے کہ اس نقطۂ نگاہ سے مختلف ہے جہاں نفی کو ایک

---

[1] میگھ ناداری نئے دیو منی قلمی نسخہ۔
[2] ،، نئے دیو منی۔

ثبت مقولہ تصور کیا جاتا ہے[۵] ۔ اگر آتما کو بذاتِ خود روشن مانا جائے۔ تب یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بذات خود روشن ہونے کا معقول طور پر ثابت ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ جب تک آتما کی ہستی پہلے ثابت نہ ہو جائے اس کی بذاتِ خود روشن ہونے کی صفت کو ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے[۶]

نظریۂ اکھیاتی کی دو تعبیرات ہو سکتی ہیں۔ اور ان دونوں میں اسی نظریے کو یتھارتھ کھیاتی کا نام بھی دیا جا سکتا ہے۔ پہلی تعبیر میں دھوکے کی پیدائش یوں خیال کی جاتی ہے کہ آنکھ پر اس کے روبرو کسی چمکیلی شے کا اثر ہوتا ہے اور یہ چمکیلا پن چاندی سے مشابہت رکھنے کے باعث چاندی کے چمکیلے پن کو یاد دلاتا ہے اور چونکہ اس امر کا امتیاز کرنا ممکن نہیں ہوتا کہ یہ چمکیلی صفت چاندی سے تعلق رکھتی ہے یا کسی اور شے سے اور چونکہ سامنے کی شے ایسی غیر ممیز چمکیلی صفت سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے چمکیلے پن کی صفت کو صرف ایک خود مستنبط تصور نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ اسے آنکھوں کے روبرو شے میں مقیم خیال کرنا ہوگا۔ اس لیے چاندی کا تصور ایک حقیقی ادراک کا نتیجہ ہے۔ یہ اس حالت میں ادراک باطل مقصود ہوتا۔ جب کہ صفت کو بطور نقرے کے محسوس کیا جاتا۔ مگر اس ادراک میں صدف کو نہیں بلکہ سامنے کے "اس" کو بطور چاندی محسوس کیا جاتا ہے۔ عام قاعدہ یہ ہے۔ کہ جو تصور کسی خاص قسم کے کردار کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ اسے اس رویے میں تجربہ کی ہوئی شے کا صحیح نمائندہ سمجھا جائے یہ قاعدہ یہاں اسی حد تک عمل پذیر ہوتا ہے۔ جہاں تک کہ سامنے کے "اس" کو عملی رویے میں محسوس کیا جاتا ہے اور نقرئی صفت بھی ایک حقیقی چاندی سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے اس چاندی کو "اس" اور "چاندی" کے دو تصورات کا مرکب سمجھنا چاہیے۔ اس لیے نظریۂ اکھیاتی کے مطابق مذکورۂ بالا تعبیر میں جو ادراک پایا جاتا ہے۔ وہ ایک سچا ادراک ہے۔ اس توجیہ میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ جس طرح جوہر اور

۵۔ میگھ ناداری نے دیومنی۔

۶۔ ایضاً ایضاً

عرض کے دو تصورات ایک ہی تصور میں جمع ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح اس چاندی کے ایک ادراک موہومہ میں دو مختلف تصوروں کی جایز وحدت تصور کرنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آتی۔ اور یہ اختلاط اس وجہ سے ممکن ہوتا ہے کہ یہ دونوں تصور معاً وقوع میں آیا کرتے ہیں اور ان میں کوئی فاصلہ نہیں ہوتا۔ یہ بات نظریہ اینتھاکھیاتی سے مختلف ہے۔ جس میں ایک شے کا دوسری شے معلوم ہونا فرض کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کے خلاف مندرجۂ ذیل اعتراضات ہیں۔

(۱) ایک نقص کسی شے کو دوسری شے میں تبدیل نہیں کر سکتا۔

(۲) اگر وہم کے معنی ایک شے کا دوسری شے معلوم ہونا لیے جائیں۔ تب اس دھوکے کی گنجایش کا خوف تو ادراک سلیم میں بھی پایا جائے گا۔ کیونکہ تمام علم پر شک کیا جا سکے گا اور اس کا نتیجہ عقیدہ شک پر مبنی ہو گا۔ اس لیے اگر یہ کہا جائے۔ کہ وہم صدف اور چاندی کی یاد آتی ہوئی شبیہ کے درمیان اختلاف کو نہ جاننے سے پیدا ہوتا ہے۔ تو یہ بات بھی غیر ممکن ہو گی۔ کیونکہ اگر اختلاف کے معنی مختلف ہستیوں کا باہمی اختلاف ہے۔ تب اختلاف کو نہ جاننے (جیسے اس نظریے کے مطابق دھوکے کی جڑ خیال کیا جاتا ہے) کے معنی شبیۂ حافظہ اور ادراک کی عینیت کا علم ہوں گے۔ اور یہ بات اس تصور مشروط کی توجیہ نہ کر سکے گی۔ جس میں ایک تصور (چاندی) دوسرے تصور (سامنے کے "اس") کو ایک صفت سے متصف کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ مزید براں اگر دو جداگانہ تصورات جو بطور جوہر و عرض کے غلطی کے ساتھ ایک تصور خیال کیے جائیں۔ تب ہر ایک تصور دوسرے کسی تصور کے ساتھ مل سکے گا۔ کیونکہ نقوش حافظہ جو تجربۂ ماضی کے اندر جمع ہیں بے حد ہیں اور جس چاندی کا ماضی میں تجربہ کیا گیا تھا۔ وہ اس مکان کے تعلق میں تھا۔ جس میں وہ موجود تھی۔ اور اب اس کی یاد اور حافظہ بھی اس مکانی صفت کے ساتھ ملحق ہوں گے۔ اور یہ امر مدرک کے روبرو ادراک حاضرہ کے ساتھ غلط تعلق کو اس لیے ناممکن بنا دے گا۔ کیونکہ اس میں مکانی اختلاف موجود ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ نقایض کے سبب سے نقش حافظہ کی مکانی صفت بدل جایا کرتی ہے۔ تب تو یہ وہ اینتھاکھیاتی نظریہ

۲۴۵

ہوگا جو نظریۂ اکھیاتی میں ناقابل قبول ہوگا۔ اور چونکہ تمام صفات محسوسہ کا کسی قسم کے شئے مکانی کے ساتھ تعلق رکھنا ضروری ہے اگرچہ اصلی صفت مکانی بالکل تبدیل ہو چکی ہو۔ تب بھی اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ کہ کیوں یہ نقش مکانی مدرک کے سامنے حاضر محسوس ہوتا ہے۔ نیز یہ بات بھی ماننی پڑیگی کہ نقش حافظہ اور درک کے امتیازی اختلافات کا مشاہدہ کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ اگر ان امتیازی اختلافات کی طرف توجہ نہ دی جائے۔ تب نقش حافظہ کو بطور نقش نقرئی کے تمیز کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ اگرچہ ادراک کو نقش حافظہ سے تمیز کیا جا سکتا ہے۔ نقشِ حافظہ کو ادراک سے تمیز نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ امتیازی صفت دونوں کا ہی تعین کرتی ہے اور یہ سفید چمکیلی صفت کے سوا کچھ نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ مکانی اور دیگر قسم کی صفاتِ ممیزہ کو نقشِ حافظہ میں نہیں دیکھا جاتا۔ اور یہ صرف بطور تمثال کے نمودار ہوتی ہیں۔ تب معقول طور پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ کہ کوئی اور ہر ایک نقشِ حافظہ ادراک حاضرہ کے ساتھ مختلط ہو سکتا ہے اور اس لیے پتھر کا بھی چاندی معلوم ہونا ممکن ہے۔

چونکہ انرو چنیہ کھیاتی اور اکھیاتی دونوں ہی ایک معنوں میں یتھارتھ کھیاتی ہیں۔ میگھ ناداری ان دونوں نظریوں کی تردید کرتا ہوا یہ بات ثابت کرنے کے لیے کوشاں ہوتا ہے۔ کہ یتھارتھ کھیاتی کو ان نظریوں میں برقرار نہیں رکھ سکتے۔ اب وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یتھارتھ کھیاتی کی تمام دیگر تعبیراتِ ممکنہ نادرست ہیں۔ یتھارتھ کھیاتی کا بنیادی اصول یہ ہے۔ کہ صحیح علم کی مانند تمام علم ہی لازمی طور پر ایک معروض حقیقی سے تعلق رکھتا ہے[1] چنانچہ یتھارتھ کھیاتی یعنی نظریۂ مطابقت کی دیگر تعبیرات میں اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ تعلّم ایک خارجی شے یا موضوعی ادراک سے پیدا ہوتا ہے اور یا اس کے معنی بے تردید تجربے کے ہو سکتے ہیں۔ پہلی تعبیر تو اس لیے کمزور ہے۔ کہ سیپی چاندی کے دھوکے میں بھی چاندی کا تصور ایک واقعی بیرونی شے (صدف) سے پیدا ہوا

۲۴۶

[1] نئے دیومنی صفحہ ۴۰ اقلمی نسخہ۔

ہے اور دوسری تعبیر اس لیے ناقابلِ اثبات ہے۔ کہ چاندی کے ادراک موہوم کا معروض متعلقہ دوسرے نظریوں کے مطابق سیپی میں واقعی طور پر موجود نہیں ہے۔ اور جہاں تک ماضی میں تجربہ کی ہوئی چاندی کے نقش حافظہ کے عمل کا تعلق ہے۔ صحیح اور موہوم دونوں قسم کے ادراک میں اس کی وساطت ناقابلِ انکار ہے تیسرا نظریہ اس لیے ناقابلِ قبول ہے۔ کہ تناقض کا اشارہ علم یا فیصلے کی طرف ہوتا ہے نہ کہ خود اشیا کی طرف۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ وقوف کا تعلق موہومی ظہورات سے ہے۔ اور اس لیے خارج میں موجود ایک شے موہوم ہی ادراک کا معروض ہے۔ تب صاف طور پر یہ اعتراض ہوگا۔ کہ ادراک شخص مدرک کے روبرو ایک غیر موہوم شے سے تعلق رکھتا ہے اور اس اعتراض سے بچنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اور اگر ایک غیر موہوم شے وقوف کی موجب ہوتی ہے۔ تب یہ کہنا بے سود ہوگا۔ کہ صرف موہوم صورتِ مدرکہ ہی ادراک کا معروض ہو سکتی ہے۔

اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ادراک موہوم کوئی معروض نہیں رکھتا اور اسے وقوف اس لیے کہا جاتا ہے۔ کہ اگرچہ صحیح وقوف کی مانند کردار کی صلاحیت نہ رکھتا ہو۔ تاہم یہ اس امر میں ان کے مشابہ ہے کہ یہ ایسا اثر پیدا کرتا ہے۔ کہ گویا یہ کردار کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ٹھیک اس طرح جس طرح کہ خزاں کے بادل برسنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوئے بادل کہلایا کرتے ہیں۔ وقوف موہوم اپنے مافیہ کے طور پر صرف موہوم نمود ہی نہیں رکھتا بلکہ وہ غیر موہوم "اس" رکھتا ہے جس کی طرف یہ معروضی اور صفاتی طور پر یہ اشارہ کرتا ہے۔ مگر اصل بات یہ ہے۔ کہ کسی وقوف کی معروضی صداقت ثابت کرنے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ معروض کی تمام صفات مخصوصہ اس وقوف میں نمودار ہوں۔ اگر ان میں سے کوئی خاصیت بھی نمودار ہوتی ہے تو وہی علم کے تعلق میں اس کی خارجیت کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے پس تمام وقوف عالم خارجی میں بعض واقعی حقائق کے ساتھ تعلق یا مطابقت رکھتے ہیں اور اس امر کی توجیہ صرف اس بنا پر ہی ممکن ہے کہ نظریہ Homoiomeriae کی مانند ایک مابعد الطبیعیاتی کائناتی کا مسئلہ فرض کیا جائے۔

اننت آچاریہ اپنی تصنیف گیان یا تھارتھیہ وادمیں میگھ ناداری کے

دلایل کو ہی کم و بیش دہرایا ہے۔ جب وہ کہتا ہے۔ کہ کوئی بھی ادراک ممکن نہیں ہے۔ جب تک کہ کسی معروضی حقیقت کے ساتھ تعلق مطابقت نہ رکھتا ہو۔ اس لیے ضروری ہے۔ کہ علم کا مافیہ اس خارجی حقیقت کے ساتھ براہ راست تعلق مطابقت رکھتا ہو۔ جس کی طرف وہ اشارہ کرتا ہے۔ مثال کے طور پر چونکہ چاندی کا ادراک ہوتا ہے (صدف کے اندر)۔ اس لیے ضروری ہے۔ کہ وہ اپنے ساتھ تعلق مطابقت رکھنے والی کسی شے کا اشارہ دیتا ہو۔ میمانسا کا یہ خیال کہ غلطیاں اس طرح ظہور میں آتی ہیں کہ نقش حافظہ اور شے مدرک کے درمیان تمیز نہیں کی جاتی۔ غلط ہے۔ کیونکہ اس حالت میں ہمیں چاندی کی یاد کا تجربہ ہونا چاہیئے نہ کہ ہمیں واقعی طور پر موجود ایک خارجی شے کا احساس ہو۔ میگھ ناداری اور اننت آچاریہ دونوں ہی اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بے انداز تکلیف اٹھاتے ہیں۔ کہ ان کی تعریف خطا تمام اوہام مختلفہ پر جن میں خوابات بھی شامل ہیں۔ عاید ہوتی ہے۔ مگر مقصد حاضرہ ہمیں اس بات کی تفصیلوں میں جانے کی اجازت نہیں دیتا۔

علم کی صداقت بالذات کا مسئلہ

پرمان یا صحیح علم چیزوں کا جیسی کہ وہ ہیں۔ وقوف ہے اور اپرمان یا غیر صحیح علم سے مراد وہ وقوف ہے۔ جو شے کا غلط تصور دلاتا ہے میگھ ناداری کہتا ہے۔ کہ اس قسم کی صحت خود علم میں موجود ہوتی ہے۔ اس پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کہ چونکہ علم ساکن ہے۔ وہ اسی آن میں اپنی صحت کا تعین کرنے کا عمل نہیں رکھ سکتا۔ اس لیے کہ وہ اپنی فطرت میں شے کی ہو بہو نمایندگی رکھنے کی وجہ سے اس نمایندگی کے باعث اپنے بذاتِ خود ثابت ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ اگر علم میں خود کو بذات خود ثابت کرنے کی طاقت موجود نہ ہوتی۔ تب اس کی صحت کے اثبات کا اور کوئی ذریعہ ہی نہ تھا۔ کیونکہ اگر اس کی صحت کا دارومدار کسی بالواسطہ عمل یا کسی اور آلے پر ہوتا۔ تب ہمیشہ یہی سوال اٹھا کرتا۔ کہ ان اشکال یا آلات کی شہادت پر کس طرح

۲۴۷

اعتبار کیا جائے۔ کیونکہ اس صورت علم کے بذاتِ خود ثابت نہ ہونے پر ہر ایک ایسی شہادت کی توثیق کے لیے اور شہادت درکار ہوتی اور اس شہادت کے لیے ایک اور شہادت مطلوب ہوتی اور اس طرح بے حد رجعت لازم آتی۔

۲۴۸

دوسرے نظریوں کی تردید کرتا ہوا میگھ نا داری بتلاتا ہے۔ کہ اگر صحت کو علم کے اسباب مشترکہ (آتما۔ حواس اور شے) سے منسوب کیا جائے۔ تب بھی اس شے کو پرمان خیال کرنا پڑے گا۔ اور کوئی پرمیہ یا معروض باقی نہ رہے گا۔ اور اگر اثبات کو آگاہی خیال کیا جائے۔ تب تک یادداشت کے علم کو بھی درست ماننا پڑے گا۔ کیونکہ یہ اپنی فطرت میں آگاہی رکھے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ صحت کا اثبات طاقت کی فطرت رکھتا ہے تب یہ طاقت نا قابل احساس ہونے کے باعث اپنے ظہور کے لیے دیگر وسایل علمیہ کی مقتضی ہوگی۔ مزید برآں اگر صحت کو اسباب علم سے منسوب کیا جائے۔ تب علم کے بذات خود ثابت ہونے کا دعویٰ ترک کرنا پڑے گا۔ بے تردید کردار کو بھی نہیں کہہ سکتے کہ یہ صحت کی تعریف ہے۔ کیونکہ اس حالت میں حافظے کو بھی بذاتِ خود درست ماننا پڑے گا۔ نہ ہی اس کی تعریف بطور علم محض ہو سکتی ہے۔ کیونکہ علم کو جو اپنے اوپر لوٹ کر اپنی صحت خود بخود نہیں جان سکتا۔ کسی اور شے کا سہارا لینا پڑے گا۔ اور اس کے معنی ایک بیرونی ذریعے سے اثبات صحت ہوں گے۔ اور ان صورتوں میں جب کہ غلطی کا سبب معلوم ہوتا ہے۔ وقوف غلط متصور ہو کر بھی لازمی طور پر خود کو ہم پر (سورج کی حرکت کی مانند) نمودار کیا کرتا ہے اور یہ پھر یہ خیال کہ ہر ایک قسم کا علم اپنی صحت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ ان حالات پر عاید نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ جب کسی ایک مابعد کا وقوف کسی وقوف ماقبل کو مسترد کر دیتا ہے۔ کیونکہ ہم اس امر کی بدیہی مثال پاتے ہیں کہ کس طرح پہلے وقوف کی نادرستی مابعد کے صحیح علم سے نابود ہو جاتی ہے۔ تب یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ جب کسی شے کا تفصیلی علم اس کے جنسی علم کی جگہ لے لیتا ہے۔ جیسا کہ ایک وقوف کے دوسرے وقوف کی جگہ لینے کی صورت میں۔ اگرچہ یہ پہلے علم پر کسی طرح کی نکتہ چینی نہیں کرتا۔

بھٹا کے خیال میں جہاں یہ بات فرض کی جاتی ہے۔ کہ جب کوئی شے ایک خاص صفت معلومہ حاصل کر لیتی ہے۔ تب اس سے علم کے عملِ باطنی کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے اور درستی اور نادرستی دونوں ہی اشیا کے اوپر انحصار رکھتے ہیں اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ صحت کا تصور وقوف کے آلات و شرایط شے لاخطا ہونے کی صفت سے پیدا ہوتا ہے۔ تب بھی یہ خیال صحت کے تصور کو خارجی اصل سے پیدا شدہ ثابت کرے گا۔ پربھاکر کے خیال میں جہاں علم بیک پرواز عالم۔ شے معلوم اور علم کو ظاہر کرتا ہے۔ تب ہمیں ایک ایسی بہتر مثال ملتی ہے جس میں علم کو کسی بیرونی شے پر منحصر نہیں ہونا پڑتا۔ اس حالت میں بذات خود ثابت ہونا صرف حافظے پر عاید ہو سکتا ہے۔ جو گذشتہ ادراک پر انحصار رکھتا ہے۔ اس پر اہل نیائے کا یہ اعتراض ہے۔ کہ چونکہ حافظہ بھی ایک علم ہے اور تمام علم بذات خود روشن ہوا کرتا ہے اس لیے پربھاکروں کو حافظے کا بذاتِ خود صحیح ہونا اصولاً ماننا پڑے گا۔

میگھ ناداری کہتا ہے۔ کہ علم کے بذاتِ خود صحیح ہونے کے خلاف یہ تمام اعتراضات غیر صحیح ہیں کیونکہ اگر کسی کی وقوف کی صحت کا علم دوسرے پرمانوں پر مبنی ہو۔ تب تو غیر محدود رجعت ہو گی لیکن اگر مابعد کے پرمانوں کے جایز بالذات ہونے کی بنا پر اس رجعت سے بچنے کی کوشش کی جائے۔ تب اس کے معنی فی الواقع صداقت بالذات کے اقرار کے ہوں گے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ ہم لازمی طور پر صحت کے خیال سے ہی عمل کی طرف آمادہ نہیں ہوا کرتے۔ بلکہ صحت کے احتمال غالب کے سبب سے جیسے ہم شے کے پہلو پر جانچنا چاہتے ہیں۔ مگر اس قسم کے مفروضے میں مخالفین کی وہ کوشش کوئی معنی نہیں رکھتی۔ جو وہ بیرونی وسایل کے ذریعے حاصل شدہ وقوف کی صحت کے مسئلے کے حق میں کیا کرتے ہیں کیونکہ یہ مفروضہ اس خیال پر مبنی ہے۔ کہ ہماری مساعی صحتِ وقوف کے سابقہ تعین کے بغیر نمودار ہوتی ہیں۔ جب ہم دیکھتے ہیں۔ کہ ایک شخص کسی شے کو دیکھ کر اس کی طرف بڑھنے کی کوشش کرتا ہے تو ہم قدرتاً یہی نتیجہ نکالتے ہیں۔ کہ وہ اپنی کوشش کی بنیاد میں اپنے ادراک کی صحت کا علم رکھتا ہے۔ کیونکہ اس علم کے بغیر کوئی بھی کوشش نہیں ہو سکتی۔ یہ کہنا بے سود ہے۔ کہ ایسے امور میں صحت کا علم رکھے بغیر ہی صحت موجود

ہوتی ہے۔ کیونکہ علم کے جواز کے معنی ہمیشہ ہی اس جواز کا شعور (علم) ہوا کرتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ جو شے پرمان بناتی ہے وہی صحت و جواز دیتی ہے۔ یہ خیال کرنا غلطی ہے۔ کہ وقوف کی صحت اس وقوف سے باہر کسی اور شے سے تعلق رکھتی ہے۔ جب ہم آگ کو دیکھتے ہیں۔ تب بطور ایک جلانے والی شے کے اس کی صحت تصورِ آتش کے اندر ہی پائی جاتی ہے اور آگ کی کسی فوق الحس طاقت یا جلنے کی استعداد کی محتاج نہیں ہوتی۔ بطور ایک شے محرقہ کے آگ کے علم میں یہ علم حاصل ہوا کرتا ہے وہ اپنی استعداد تحریق کے ساتھ رابطہ رکھتی ہے۔ صرف استعداد تحریق کا علم بذات خود کوئی عمل پیدا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ہم ہمیشہ ہی علم الاشیا سے عمل کی طرف مایل ہوا کرتے ہیں نہ کہ ان کی استعدادات کی وجہ سے۔ اس لیے کسی شے کی استعداد کو اس شے سے جدا کر کے اسے موجب عمل ٹھیرانا بھول کی بات ہے۔ پس پرمان کے وقوف میں ہی اس کی صحت شامل ہوتی ہے اور اس لیے صحت و جواز کو کسی شے کے علم سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔[1] مزید براں صحت کو

۲۵۰

[1] رامانجاچاریہ جو وینکٹ ناتھ کا ماموں تھا۔ اس اعتراض کی پیش بینی کرتا ہے۔ کہ ادراکی وقوف صرف مافیہ (وستو) کی خبر دیتا ہے۔ اس قسم کے مافیہ میں وہ رشتۂ علمی بھی شامل نہیں ہوتا جو لازمی طور پر مختلف قسم کا ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک علم ایک مافیہ کے ساتھ بے انداز مختلف قسم کے تعلقات رکھ سکتا ہے۔ اس لیے صرف مافیہ کا علم خاص رشتۂ علمی کے بغیر فیصلے کی صورت میں نمودار نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس مافیہ کی صداقت کو مابعد کے لمحے میں اس وقت ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ کہ جب "میں جانتا ہوں" کی فیصلہ کن صورت اختیار کر لیتی ہے۔ مافیہ کے علم کے لمحے میں صحت کی توثیق کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں رامانجاچاریہ کہتا ہے کہ مافیہ کا علم لازمی طور پر جملہ علایق علمیہ پر صورتِ عامہ میں دلالت کرتا ہے اور اس لیے کسی لمحہ خاص میں اس کے انداز اظہار کے ذریعے کسی میں اس کے مافیہ کے ساتھ کسی لمحہ خاص میں اس رشتۂ علمی کے انداز کو جانا جاتا ہے۔ پس چونکہ مافیہ کا علم خاص رشتۂ علمی پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے جملہ وقوف کو بالکلیہ فیصلہ کن خیال کیا جا سکتا ہے۔

اگر مافیہ اور علم ایک دوسرے سے بالکل ہی متمیز خیال کیے جائیں جیسے کہ وہ لازمی

بے تردید ہوتا نہیں کہ سکتے کیونکہ اگر ہر ایک علم کو اسی معیار سے پرکھا جائے۔ تب اس کا نتیجہ لاانتہا رجعت ہوگا اور اگر کسی وقوف کی صحت کا علم وقوف کی شرایط و وسایل کے صحیح اور بے نقص ہونے پر منحصر ہو۔ تب چونکہ اس علم کی صحت وقوف کی شرایط و وسایل کی صحت کے اور علم پر انحصار رکھے گی۔ اور وہ ایک اَور علم پر۔ اس لیے صاف طور پر لاانتہا رجعت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ چونکہ علم معمولی حالات میں شے سے تطابق رکھتا ہے۔ اس لیے عام طور پر ایسی غلطی کا کوئی خدشہ نہیں ہونا چاہیے۔ جو ایسے علم کی شرایط و اسباب کے نقص سے پیدا ہو سکتی ہے۔ صرف خاص خاص صورتوں میں ہی ایسا شک اٹھ سکتا ہے۔ جو علم کی شرایط و وسایل کی صحت کے متعلق تحقیقات کو ضروری قرار دے۔ اگر ہر ایک علم کی صحت کے متعلق تفتیش شروع کر دی جائے۔ تب تو ہم مسئلہ تشکیک کے شکار ہو جائیں گے۔ پس صحت و جواز کے معنی کسی بھی ایسے مافیہ کا ظہور ہیں۔ جو علم کے دیگر وسایل سے اپنی توثیق کی حاجت نہیں رکھتا اور صحت کا یہ یقین خود وقوف کے ساتھ موجود رہتا ہے۔ مگر حافظہ سابقہ وقوف پر بنیاد رکھتا ہے اور اس لیے اس کی صحت کا یقین سابقہ علم کی صحت پر منحصر ہوتا ہے اور اس لیے اسے بذات خود صحیح خیال نہیں کر سکتے۔

راما نجا چاریہ جو وینکٹ ناتھ کا گرو اور ماموں تھا اس اعتراض کی پیش بینی کرتا ہے کہ اگر وقوف کا بذات خود صحیح ہونا مان لیا جائے۔ تب تو کسی وقوف کے متعلق بھی کبھی کوئی شک پیدا نہ ہو سکے گا۔ راما نجا چاریہ اس کا یہ جواب دیتا ہے۔ کہ تمام وقوف ہی بذاتِ خود صحیح ہوتے کے یقینِ عامہ کے ساتھ مرتبط ہوا کرتے ہیں۔ مگر یہ امر خاص خاص جوانب میں شک کے اٹھنے کو روک نہیں سکتا۔ اس نظریے میں بذاتِ خود صحیح ہونے کے یہی معنی ہیں۔ کہ تمام وقوف خود بخود اپنی صحت کا یقین عامہ پیدا کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ بات ایک خاص جہت میں غلط فہمی کو ۲۵۱

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:- طور پر ہوا کرتے ہیں اور مافیہ کے ساتھ رشتہ علمی بالکنایہ موجود نہ ہو۔ تب تمام علم بغیر مافیہ کے ہوگا اور آیندہ انھیں باہم متعلق کرنے کی کوئی کوشش بھی خارج از امکان ہوگی

خارج از امکان قرار نہیں دیتی۔

وینکٹ ناتھ کی رائے کے مطابق مذہب رامانج کے وجودیاتی مقولات

(۱) جوہر

وینکٹ ناتھ اپنی تصانیف نیائے سدھانجن اور تتو مکتا کلاپ میں ان مختلف زمرہ ہائے حقایق کا مختصر سا بیان دیتا ہے۔ اور جو فلسفۂ رامانج میں تسلیم یا فرض کئے گئے ہیں۔ اور جنھیں خود رامانج نے اپنے قارئین کے روبرو نمایاں طور پر پیش نہیں کیا تھا۔ سب سے بڑی تقسیم جوہر اور غیر جوہر کی ہے۔ جوہر (درویہ) وہ ہے۔ جو حالات رکھتا ہے (دشاوت) یا جس میں تغیر و تبدل وقوع میں آتے ہیں۔ جوہر کو مانتا ہوا وہ بودھوں کے اس نظریے کی تردید کرتا ہے کہ کوئی بھی جوہر موجود نہیں ہے اور تمام چیزیں ان عارضی ہستیوں کے اجتماعات ہیں جو ایک آن میں وجود پذیر ہو کر آنِ دیگر میں نابود ہو جاتی ہیں اور ان کا فرقہ ویبھاشک یہ کہتا ہے۔ کہ صرف چار انتہائی حسی مبادی ہیں۔ رنگ۔ لمس۔ ذائقہ اور بو۔ جو بذات خود صفات ہیں اور کسی شے کی صفات نہیں ہیں۔ ہم انھیں اپنے حواس مخصوصہ کے ذریعے محسوس کیا کرتے ہیں۔ مدرسۂ واتسی پتریا آواز کو ایک جداگانہ حسی مقدمہ بتلاتا ہے۔ جس کا ادراک کان کے ذریعے ممکن ہوتا ہے۔ اس کے خلاف وینکٹ کہتا ہے۔ کہ تمام ادراکات میں ہم یہ تصور رکھتے ہیں۔ کہ جسے ہم دیکھتے ہیں اسے ہی چھوتے ہیں۔ ایسا ادراک کبھی باطل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ احساس ہمیشہ یکساں حال رہتا ہے اور تجربہ اس کی تردید نہیں کرتا۔ ایسے ادراک میں اس امر کی شناخت مفہوم ہوا کرتی ہے۔ کہ عالمِ خارجی میں یہ ایک پایدار ہستی ہے۔ جیسے ایک

لگاتار اور ناقابلِ تغیر ادراک کرنے والا جانتا ہے۔ اور یہ دونوں حسی صفات ایک ہی شے سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ شناخت صرف رنگ سے ہی تعلق نہیں رکھتی۔ کیونکہ احساس لون میں احساسِ لمس شامل نہیں ہوتا اور نہ یہ صرف لمسی احساس سے تعلق رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں احساس لون شامل نہیں ہوتا۔ اس لیے ادراک اس شے سے تعلق رکھتا ہے۔ جس کے ساتھ لون و لمس دونوں کی صفات منسوب ہوتی ہیں۔ شناخت کا ایسا ادراک ہستیوں کے اجتماع کے نظریے کی بھی تردید کرتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کا نظریہ قدرتاً یہ سوال پیدا کرتا ہے۔ کہ ہستیوں کا اجتماع ان ہستیوں کے ساتھ ایک شے ہے یا ان سے مختلف۔ دوسری صورت میں کسی شے کا بطور ایک ایسی ہستی کے ادراک نہیں ہو سکتا۔ جس کے ساتھ رنگ اور لمس کی ہر دو صفات تعلق رکھتی ہوں اور پہلی حالت میں جب کہ اجتماع کو جمع شدہ ہستیوں سے باہر خیال کیا جاتا ہے۔ تب ایسا اجتماع یا تو مثبت ہوگا یا منفی۔ پہلی صورت میں اس کے معنی فی الواقع جوہر کی قبولیت ہیں کیونکہ صرف اجتماعی صفاتِ مخصوصہ کی ہستی کو ماننا اس لیے مشکل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں کوئی شے بھی ایسی موجود نہیں ہوتی۔ جو اس کی مانند ہو۔ جو نہ جوہر ہے اور نہ صفت اور نہ ہی صفت سے متصف کرنے والا رشتہ ہو۔ اور دوسری حالت میں اگر اجتماع (سنگھات) موجود ہی نہیں تو یہ شناخت کو بھی پیدا نہیں کر سکتا۔ اگر اجتماع کے معنی صفاتِ مدرکہ کے درمیان عدم وقفے کے لیے جائیں۔ تب بھی ہر ایک حسی صفت صرف اپنے خاص حاسے کے ساتھ تعلق رکھتی ہے اور اس لیے یہ بات ناممکن ہے۔ کہ دو مختلف حسی صفات کا دو مختلف حاسوں کے ذریعے ادراک ایک مشترکہ ہستی کی طرف اشارہ دے سکے۔ اجتماع کو مکانی عینیت بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اجتماع کا تصور پیدا کرنے کے لیے زمانی عینیت کا ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بات بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ زمان و مکان ایک ہی شے ہیں۔ کیونکہ یہ نظریہ جونا پائیداری پر صادق آتا ہے۔ عارضیت کی تردید سے باطل ثابت ہوگا۔ مکان آکاشس کی نوعیت بھی نہیں رکھ سکتا۔ جو بودھوں کے خیال کے مطابق عدم مزاحمت ہے اور کوئی مثبت تصور نہیں ہے۔ مکان کو

۲۵۲

ایک حسی صفات رکھنے والی مادی ہستی بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ مختلف قسم کی حسی صفات کو لمحات مختلفہ کی بے نظیر فطرت خیال کیا جاتا ہے[1]۔ اگر اس سے یہ مراد ہو۔ کہ مختلف قسم کی صفات محسوسہ کے پیچھے ایک ہی مادہ موجود ہوتا ہے تو اس کے معنی جوہر (درویہ) کا اقرار ہوں گے۔ اگر صفات محسوسہ کو اس وجہ سے ایک اجتماع خیال کیا جائے۔ کہ وہ ایک ہی مادی شے میں ہستی رکھتی ہیں۔ تب اس مادی شے کو بھی کسی دوسری ہستی کے اندر عنصری حقایق کے وجود کے باعث ایک اجتماع خیال کرنا ہوگا۔ اور وہ ہستی پھر کسی اور ہستی کے اندر ماننی پڑے گی اور اس کا نتیجہ لاانتہا استدلال دوری ہوگا اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ لمسی احساس احساس بصری سے منتج ہوتا ہے۔ کیونکہ اس انتاج کی شرط اول مبادی لون ولمس کی لزومیت کا علم ہوگا اور یہ شرط پوری نہیں ہو سکتی۔ جب تک پہلے یہ علم نہ ہو کہ وہ ایک ہی شے سے تعلق رکھتے ہیں۔ نہ ہی یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ لون ولمس کے مبادیات باہمی طور پر متلازم ہیں اور اس لیے جو کچھ دیکھا گیا ہے وہی چھوا گیا ہے۔ کیونکہ دونوں احساسات جداگانہ فطرت رکھتے ہوئے مختلف حواس سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ ہمارا ادراک ذہنی کہ ہم جسے دیکھتے ہیں اسے ہی چھوتے ہیں۔ ہماری جبلی اور اصلی خواہشات (مول واسناؤں) کے عمل سے پیدا ہونے کے باعث باطل ہے۔ کیونکہ اس دلیل کی رد سے انسان ہوگا چار کی تقلید میں تمام خارجی مبادیات سے انکار کر سکتا ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ مبادیات حسی کبھی تجربے سے رد نہیں ہوتے اور اس لیے تصوری نظریہ غلط ہے۔ تب یہ بات بھی معقولیت کے ساتھ کہی جا سکتی ہے۔ کہ ہمارا یہ خیال بھی کہ ہم ایک ایسی شے کو محسوس کرتے ہیں جس کے ساتھ لون ولمس تعلق رکھتے ہیں۔ کبھی تجربے سے رد نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ یہ تجربہ کبھی منطقیانہ طور پر صحیح ثابت نہیں ہو سکتا تب یہ بات بھی اسی زور کے ساتھ

۲۵۲

[1]۔ تتو کلنا کلاپ۔ سمروارتھ سدھی۔ صفحہ ۹۔
[2]۔ " " " "

ثابت کی جا سکتی ہے کہ باہر کے مقدمات حسی کو منطق سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے ہمارا معمولی تجربہ کہ معروض بطور ایک جوہر کے مختلف صفات حسی کا محل ہوتا ہے۔ کبھی رد نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ خیال کہ ہوا کے سوائے باقی تمام عناصر اربعہ بذاتِ خود مختلف فطرت رکھنے کے باعث رنگین اور قابلِ لمس وغیرہ معلوم ہوتے ہیں اور حواس مختلفہ سے محسوس ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں۔ باطل ہے کیونکہ اس کے اندر لازمی طور پر یہ مفروضہ موجود نہیں ہوتا کہ وہ مختلف صفات محسوسہ کے محل ہیں کیونکہ تجربہ بتلا رہا ہے۔ کہ ہم وجدانی طور پر اس امر سے آگاہ ہیں۔ کہ اشیا میں صفات موجود ہوتی ہیں۔ کوئی شخص بھی صراحی کو بطور مبادی لون کے نہیں دیکھا کرتا۔ بلکہ بطور ایک شے کے دیکھتا ہے جو رنگ رکھتی ہے اور یہ بات بھی ممکن نہیں ہے۔ کہ ایک غیر معین مقدمہ دو طرح کی فطرت رکھتا ہو کیونکہ ایک ہستی دو قسم کی فطرت نہیں رکھ سکتی۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ دو مختلف صفات ایک شے میں رہ سکتی ہیں۔ تب اس کے معنی اس جوہر کی قبولیت ہوں گے۔ کہ جس کے اندر صفاتِ مختلفہ موجود رہتی ہیں۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ چونکہ مبادیات لون و لمس بیک وقت محسوس کیے جاتے ہیں۔ اس لیے وہ فطرتِ واحد رکھتے ہیں۔ کیونکہ جب غلطی سے ہمیں سفید سیپی زرد رنگ والی معلوم ہوتی ہے۔ تب سیپی کو اس کی خاص سفید صفت کے بغیر محسوس کیا جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ زرد رنگ کو اس کی متعلقہ شے کے بغیر محسوس کیا جاتا ہے یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ وہاں ایک نئی زرد رنگ کی سیپی پیدا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ خیال براہِ راست تجربے سے رد ہو جاتا ہے جب کہ ہم زرد رنگ کو دیکھ کر لمس کے ذریعے اسے صدف کے ساتھ ایک سمجھتے ہیں۔ اس لیے بیک وقت ادراک کے ذریعے کسی شے میں صفات کا ربط ثابت ہوتا ہے نہ کہ ان کی عینیت۔ ۲۵۴

مزید براں اہلِ بدھ بھی اس بات کو ثابت نہیں کر سکتے۔ کہ احساسات لون و لمس بیک وقت وقوع میں آتے ہیں۔ اگر ایسا ہو۔ تب دو مختلف حواس کی شہادت قدرتی طور پر دو مختلف صفاتِ مخصوصہ کی ہستی ظاہر کرتی ہے۔ جب کوئی شے نزدیک ہوتی ہے۔ ہم اسے صاف طور پر دیکھتے ہیں۔ اور جب

وہ دور ہوتی ہے۔ تب اس کا دھندلا سا ادراک ہوا کرتا ہے اس لیے واضح یا مدھم ہونا صرف صفت مخصوصہ کی طرف ہی اشارہ نہیں دیتا۔ کیونکہ تب تو بطور اشیا کے ان میں اختلاف نہ دیکھا جائے گا۔ نہ ہی یہ اس کا اشارہ قد و قامت (پریمان) کی طرف ہو سکتا ہے۔ کیونکہ بودھ قد و قامت کے تصور کو باطل خیال کرتے ہیں ان حالات میں ماننا پڑتا ہے۔ کہ ایسے ادراکات اشیا کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں بودھوں کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ کہتے ہیں۔ کہ اگر صفات کو جوہر سے الگ مانا جائے۔ تب یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ یہ صفات دھرم بذات خود اور صفات رکھتی ہیں یا بے صفت ہوتی ہیں۔ دوسری صورت میں لاصفت ہونے پر نہ ان کی تحدید و تعریف ہو سکتی ہے اور نہ انھیں تقریر میں استعمال کیا جا سکتا ہے اور پہلی صورت میں اگر صفات مزید صفات رکھتی ہیں۔ تب صفات ثانویہ بھی اور مزید صفات رکھنے والی ہوں گی۔ اور وہ صفات پھر اور صفات رکھنے والی ہوں گی۔ اس کا نتیجہ لا انتہا استدلال دوری ہوگا۔ نیز کیفیتیت (دھرمتو) بھی تو ایک کیفیت ہے (دھرم) اور یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ کیفیتیت ہی ایک نوعیت ہے کیفیت کی۔ کیونکہ کسی شے کی توجیہ خود اسی شے کے ذریعے نہیں کی جا سکتی اگر صفیت صفت سے کوئی جداگانہ شے ہے۔ تب اس تصور کا نتیجہ بھی لا انتہا استدلال دوری ہوگا۔ وینکٹ اس کا یہ جواب دیتا ہے۔ کہ تمام صفات لاصفت نہیں ہیں۔ بعض صورت میں صفت خود متصف معلوم ہوا کرتی ہے۔ جیسا کہ تجربہ شاہد ہے۔ ان امور میں جہاں کسی کیفیت کو تصریح مخصصہ سے ثابت نہیں کیا جا سکتا مثلاً یہ "فلاں صفت ہے" (اِتھم بھاؤ) تو اس کے علم کا انحصار کسی اور صفت پر نہیں ہوا کرتا۔ اس قسم کی صفات کی مثال تمام مجرد صفات اور کلیات میں پائی جاتی ہے اور اس کے برخلاف حالت کی مثال توصیفی صفات میں ملتی ہے۔ جیسے سفید گھوڑے کی حالت میں سفید کا لفظ۔ ہو سکتا ہے۔ کہ گھوڑے کی سفیدی کی فطرت کے متعلق مزید تخصیص پائی جائے۔ حالانکہ جب "سفیدی" کا لفظ بذات خود معنی رکھتا ہے۔ مزید تخصیص کے متعلق مزید تحقیقات کی گنجایش نہیں رہتی۔ لیکن منطقیانہ طور پر دونوں صورتوں میں مزید تخصیص کا

۲۵۵ مطالبہ اور لاانتہا[1] استدلال دوری کا خوف ہوسکتا ہے۔ مگر یہ بات تجربتہً محسوس نہیں کی جاتی۔ علاوہ ازیں آگاہی کی آگاہی اور پھر اس آگاہی کی آگاہی کی ضرورت میں لاانتہا رجعتی دور کا خیال ہوسکتا ہے۔ مگر یہ صرف شدید المنطق بات ہے۔ کیونکہ آگاہی خود کو ظاہر کرتی ہوئی وہ سبھی کچھ ظاہر کرتی ہے جو اس کے جاننے سے تعلق رکھتا ہے اس سلسلے کے دور کو جاری رکھنے سے درحقیقت کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔ مثلاً ہم فرض کرسکتے ہیں کہ ایک صفت مزید صفات رکھتی ہے مگر جو کچھ بھی ان صفات کے ذریعے ظاہر ہوسکتا ہے اسے اسی صفت سے ہی ظاہر شدہ خیال کرسکتے ہیں[2] اور پھر یہ بیان کہ اگر صفات خود لاصفت ہیں تو وہ ناقابل بیان ہوں گے۔ مقلدین بدھ کو بڑی مشکل میں پھنسا دے گا جب وہ کہیں گے کہ فطرت اشیا بے مثال ہوتی ہے۔ کیونکہ ظاہراً طور پر یہ بے نظیری (سوَلکشنیہ) لاصفت ہوگی۔ اور اگر کسی لاصفت کو بیان نہیں کیا جاسکتا۔ تب بطور بے مثال ہونے کے اس کی تخصیص ناممکن ہوگی۔[3]

کہا جاسکتا ہے کہ کیفیت اس شے سے تعلق رکھتی ہے جو بے صفت یا باصفت ہے۔ پہلی متبادل صورت دلالت کرتی ہے ایک ہستی کے وجود پر مگر اپنی نفی میں جو کہ ممکن نہیں۔ کیونکہ تب ہر شے ہر جا موجود ہوگی۔ اور وہ بے اصل ہستیاں بھی جو کہیں موجود خیال نہیں کی جاتیں موجود ماننی پڑیں گی۔ دوسری صورت میں ایک صفت دوسری صفت کے اندر پائی جائے گی۔ جو کہ استدلال دوری ہونے کے باعث مہمل ہے (آتم آشریہ)۔ دینکٹ کا جواب یہ ہے۔ کہ اس کی یہ رائے نہیں کہ صفت اس کی نفی کے محل سے تعلق رکھتی ہے یا اس کے ساتھ جس میں یہ پہلے ہی موجود ہے بلکہ اس کی رائے یہ ہے۔ کہ ایک متصف ہستی اس صفت کو بطور ہستی متصف کے نہیں بلکہ اس سے الگ تھلگ حالت میں رکھتی ہے[4] یہ نہیں کہا جاسکتا کہ

---

[1] تتو مکتا کلاپ سرورارتھ سدھی صفحہ ۱۶۔
[2] ایضاً
[3] ؍؍
[4] ؍؍

اس کے معنی صفت کے اپنی نفی کے محل میں موجود ہونے کے فی الواقع پرانے اعتراض کے ہوں گے۔ اس کے جواب میں وینکٹ یہ کہتا ہے۔ کہ کسی متصف ہستی کی علامت مخصوصہ اس کے اجزائے ترکیبی میں سے کسی کے ساتھ بھی تعلق نہیں رکھتی اور ہو سکتا ہے۔ کہ اجزائے ترکیبی میں سے کسی کی صفات ہستی مرکب میں نہ پائی جاتی ہوں[1]۔ اگر شدید المنطق طریق سے ایک متصف ہستی میں کسی صفت کے وجود پر نکتہ چینی کی جائے۔ تب اس سے شاید یہ نتیجہ نکالا جا سکے گا۔ کہ ایک متصف ہستی کا تصور اپنی ہستی کے لیے کافی ثبوت نہیں رکھتا یا وہ تناقض بالذات ہے یا ایسا تصور ہی ناقابل تسلیم ہے۔ اس قسم کے تمام خیالات بے معنی ہیں۔ کیونکہ مخالفین کی نہایت تند نکتہ چینی میں بھی ان کے آلات منطق کے اندر متصف ہستی کا تصور موجود ہوگا۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ صفات اشیائے متصفہ میں بود و باش رکھتی ہیں اور اس وابستگی میں لاانتہا دور تسلسل نہیں پایا جاتا۔

۲۵۶

پرکرتی کے وجود کے متعلق سانکھیہ کے استدلال پر تنقید

وینکٹ ناتھ مسئلہ پرکرتی کو بطور نظریہ مادیت کے تسلیم کرتا ہے مگر وہ کہتا ہے۔ کہ اس مسئلے کو صرف منقولات کی بنا پر مانا جا سکتا ہے۔ استدلال کی بنیاد پر نہیں۔ اس لیے حسب ذیل طریق سے سانکھیہ کے انومان پر نکتہ چینی کرتا ہے۔ نہ تو پرکرتی اور نہ ہی اس کے ظہورات مثلاً مہت اہنکار تن ماترا وغیرہ ادراک کی راہ سے جانے جاتے ہیں۔ اور نہ پرکرتی اور نہ ہی اس کے ارتقائی نتائج استدلال کے ذریعے جانے جا سکتے ہیں۔ اہل سانکھیہ کی رائے میں معلول

[1] - تتو مکتا کلاپ سروارتھ سدھی صفحہ ۱۸۔

ہیں وہی صفات پائی جاتی ہیں جو کہ علت میں موجود ہوتی ہیں۔ عالم معلولات جیسا کہ ہم اسے پاتے ہیں۔ خوش گوار۔ درد آمیز اور سنسنی پیدا کرنے والا (موہ آتمک) ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کی علت میں بھی خوشی۔ دکھ اور سستی موجود ہوں۔ اس پر قدرتاً یہ سوال اٹھتا ہے کہ صفاتِ علتی کا معلولات کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ وہ ایک تو ہو نہیں سکتے۔ کپڑے کی سفیدی اس سوت میں نہیں پائی جاتی۔ جس سے وہ تیار ہوا ہے۔ معلول بطور ایک وجود کے صفات علتی کے ساتھ ایک نہیں ہوتا۔ کیونکہ سفید اور کپڑا ایک شئے نہیں ہیں اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ علت و معلول کی عینیت کے صرف یہ معنی ہیں کہ معلول علت کے تابع ہوتا ہے۔ مثلاً جب کوئی کہتا ہے کہ معلول جو کپڑا ہے صرف سمواٹے کے تعلق سے علت میں رہتا ہے اور کسی صورت میں نہیں۔ کیونکہ اس کا صاف جواب یہ ہے۔ کہ سانکھیہ خود سمواٹے کے تعلق یا کل و جزو میں کسی انتہائی امتیاز کا قایل نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ اس کا منشا صرف یہ ہے۔ کہ معلول علت میں موجود ہوتا ہے۔ تب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ صرف ایسے دعوے سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس سے اس امر کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ کہ کیوں مادۂ علتی (پرکرتی) معلول جوہر کی طرح فطرت یا صفات رکھتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ معلول اپنی علت کی صفات میں حصہ دار ہوتا ہے۔ تب بھی یہ بات اس مفروضۂ عام کے خلاف ہوگی۔ کہ صفات معلولی صفات علتی کے ذریعے پیدا ہوتی ہیں۔ اور اس کے علاوہ اس مفروضے کے یہ معنی ہونگے کہ معلول میں صفات علت کے سوا اور کوئی صفت موجود نہ ہونی چاہیے۔ اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ معلول بھی علت کی فطرت رکھتا ہے۔ کیونکہ اہل سانکھیہ جہت کو اس کی علت پرکرتی سے ایک جداگانہ مقولہ شمار کرتے ہیں۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ضروری ہے کہ معلول میں علت کی مانند صفات موجود ہوں۔ تب انھیں بریت کے ساتھ تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر معلول اپنی علت کی تمام صفات رکھتا ہے۔ تب تو علت و معلول میں کوئی فرق ہی نہ ہوگا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ بعض صفات مخصوصہ جو علت میں ہیں نا موزوں نہیں ہیں۔ معلول میں ان کا نقل مکان فرض کیا جا سکتا ہے۔ اور علت سے معلول کی طرف سرایتِ صفات معلول کی فطرت اور

۲۵۷

ذاتی صفات کے مشاہدۂ خاص سے محدود ہو سکتا ہے۔ تب ان امور کی توجیہ بطور علت و معلول نہ ہو سکے گی جن میں بے جان گوبرسے جاندار مکھیاں پیدا ہوتی ہیں۔

اہل سانکھیہ کی ایک یہ دلیل بیان کی جاتی ہے۔ کہ اگر شعور محض فطرتاً اشیائے دنیوی کی طرف توجہ دینے والا ہوتا۔ تب حصول نجات کا کبھی امکان ہی نہ ہوتا۔ اس لیے اس کے تعلقات کسی اور مقولے کی وساطت سے ماننے پڑیں گے۔ جو اس پہ کام نہیں دے سکتے۔ کیونکہ ان کے بغیر ہی اکیلا نفس اشیائے دنیوی کا تخیل جاری رکھ سکتا ہے۔ بلکہ جب ذہن نیند کی حالت میں معطل ہوتا ہے۔ تب بھی خواب میں اشیائے دنیوی کے خیالات آیا کرتے ہیں۔ اور اگر ہم اہنکار (انانیت) کو ایسی ہستی فرض کریں۔ تب گہری نیند میں بھی جب کہ عمل انانیت معطل ہو جاتا ہے۔ تب بھی عمل تنفس جاری رہتا ہے۔ جس سے ہم کو مزید ایک دوسرا مقولہ من کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ لیکن چونکہ اس کا عمل محدود ہے۔ اس کا ایک سبب ماننا پڑے گا۔ اور اگر اس سبب کو بھی محدود خیال کیا جائے۔ تب اس کا ایک سبب ماننا پڑے گا۔ اور اس طرح لاانتہا دور رجعتی لازم ہوگا۔ اس لیے اہل سانکھیہ ہی مان کر قانع ہو رہتے ہیں۔ کہ مہت کی علت غیر محدود ہے، اور اس کا نام پرکرتی یا اویکت ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے۔ کہ اشیائے دنیوی کے ساتھ شعور خالص کا تعلق کرم کی وساطت سے ممکن ہوتا ہے۔ نیز عمل تفکر کے امکان کے ذریعے من کی ایک جداگانہ ہستی کے متعلق نتیجہ نکالنا بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی توجیہ تحت الشعوری ابتدائی ارتسامات کے عمل کے ذریعے بھی ہو سکتی ہے کیونکہ ذہن کے وجود کا اقرار بھی عمل تفکر کی توجیہ نہ کر سکے گا۔ اس لیے کہ من کو بذات خود خیال پیدا کرنے والا متصور نہیں کیا جا سکتا۔ من صرف ایک آلا ہے۔ اسے ایک ایسا جوہر (درویہ) خیال نہیں کر سکتے۔ جس کی تبدیلی کو تفکر کا نام دیا جائے۔ خواب کی حالت میں بھی خوابات کی توجیہ کے لیے اہنکار کی ایک جداگانہ ہستی فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ تحت الشعوری ابتدائی ارتسامات کے ساتھ مل کر ذہن بھی یہ کام کر سکتا ہے اور گہری نیند میں

۲۵۸

حرکاتِ حیاتی کے ذریعے عمل تنفس کی توجیہ ہو سکتی ہے اور اس مطلب کے لیے
جہت فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔
یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ علت اپنے معلول کی نسبت وسیع تر ہوا کرتا
ہے۔ کیونکہ معمولی تجربہ اس کی تصدیق نہیں کرتا۔ جہاں کہ ایک چھوٹی قد و قامت
کے مٹی کے تودے سے ایک بڑی صراحی تیار کی جاتی ہے اور یہ فرض کرنا بھی
غلط ہے کہ جو کچھ علت میں پایا جاتا ہے وہ ضرور معلول میں موجود ہوتا ہے۔
کیونکہ کئی مختلف صفات جو کاٹھ میں پائی جاتی ہیں کبھی اس کی علت نہیں سمجھی
جاتیں۔ اس مفروضے کی پیروی کرتے ہوئے اس کی ایک اور جداگانہ علت
کو دریافت کرنے کی توقع کی جائے گی۔ جس کے معلولات پرکرتی کے خواص عامہ
اور اس کے ارتقائی نتایج ہیں اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ ہمیں خود
پرکرتی کا ایک اور سبب ماننا پڑے گا۔ پس یہ دلیل کہ کسی معلول کی علت
وہ صفاتی حقایق ہیں جو اس کے اندر پائے جاتے ہیں باطل ہے۔ وہ
ارضیت جو صراحی میں پائی جاتی ہے۔ اس کی علت نہیں ہے۔ اور یہ نہیں
کہہ سکتے۔ کہ وہ جوہر ارضیت جو خود کو غیر متبدل یا صراحی کی مانند متبدل صورت
میں ظاہر کرتا ہے۔ وہ صراحی کے اندر موجود نہیں ہے۔ نیز یہ دلیل کہ جو چیزیں
آپس میں رشتۂ علت و معلول رکھتی ہیں۔ وہ ہم صورت ہوتی ہیں۔ باطل
ہے۔ کیونکہ اگر اس یکسانی کے معنی عینیت ہوں۔ تب تو علت و معلول کے
درمیان کوئی امتیاز ہی نہ ہوگا اور اگر اس یکسانی کے معنی بعض صفات
میں یکسانیت ہیں۔ تب ایسی مشابہت ان اشیا کے ساتھ بھی ہو سکتی ہے۔
جو نہ علت ہیں اور نہ معلول۔ اگر اس تمثیل کو سانکھیہ کے مسئلۂ ارواح
(پرش) (جن کے متعلق یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ شعور کی صفت مشترکہ رکھتے
ہیں) پر عاید کیا جائے۔ تب تو ان پرشوں کی علت کے طور پر ایک جدید ہستی
ماننی پڑے گی۔ مزید براں دو صراحیاں جو اپنے خواص میں یکساں ہیں۔
ضروری نہیں کہ وہ ایک ہی مٹی کے تودے سے بنی ہوں۔ دوسرے پہلو پر
ہم بالکل ہی مختلف اسباب سے معلولات کی پیدایش دیکھتے ہیں۔ جیسے گوبر سے

۲۵۹

کیڑے پیدا ہو جایا کرتے ہیں۔ اور اس لیے سکھ دکھ اور سستی کے تجربے سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے۔ کہ خوشی۔ درد اور سستی ایک مشترکہ علت کے معلولات ہیں۔ کیونکہ ان تجربات کی ہر ایک خاص مثال میں خاص خاص علل سے ہی توجیہ کی جا سکتی ہے اور تین گنوں کی علتِ مشترکہ دریافت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اگر سکھ۔ دکھ اور سستی کے تجرباتِ عامہ کی توجیہ کے لیے ایک سکھ دکھ سے مرکب جداگانہ علت مانی جائے۔ تب اس سکھ دکھ کے مرکب کے متعلق مزید تحقیقات بھی ہو سکے گی اور اس کا نتیجہ لا انتہا جیتی دور تسلسل ہوگا۔ اور اگر صفاتِ ثلاثہ کو علتِ عالم تسلیم کیا جائے۔ تب ہم یہ نہیں کہہ سکیں گے۔ کہ دنیا سبب واحد سے نمودار ہو رہی ہے۔ کیونکہ اگرچہ یہ گن متوازن حالت میں پائے جاتے ہوں۔ لیکن اس پر بھی وہ مختلف قسم کے معلولات کی پیدائش میں خاص خاص حصہ لینے والے ہو سکتے ہیں۔ اس لیے سانکھیہ کے تین گنوں اور پرکرتی کو کبھی استدلال کے ذریعے ثابت نہیں کر سکتے۔ صرف منقولات کی مدد سے ہی ہم پرکرتی کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ تینوں گن پرکرتی میں قیام رکھتے ہیں اور ان تینوں گنوں میں سے ہر ایک کے غلبے کی وجہ سے تین طرح کے مہت پیدا ہوتے ہیں اور پھر ان سے تین قسم کے اہنکار نمودار ہوتے ہیں۔ پہلی قسم کے ساتوک اہنکار سے گیارہ حواس کی پیدائش ہوتی ہے اور آخری قسم اہنکار یعنی تمس کے غلبے سے تن ماتراؤں (بھوتادی) کا ظہور ہوتا ہے۔ دوسری قسم کا راجس اہنکار حواس اور تن ماتراؤں (عناصر لطیفہ) کی پیدائش میں معاون ہوتا ہے۔ بعض لوگ کرم اندریوں (حواس فعلی) کی پیدائش راجس اہنکار سے مانتے ہیں۔ مگر اس کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ بات شاستروں کی شہادت کے خلاف ہے۔ تن ماترائیں ارتقا کا وہ مرحلۂ لطیف ظاہر کرتی ہیں جو اہنکار اور عناصر کثیف کے درمیان ہے۔ شبد تن ماترا (آواز بالقوہ) کی پیدائش بھوتادی سے ہوتی ہے اور اس سے کثیف اور عنصری آواز نمودار ہوتی ہے۔ روپ تن ماترا (دھنی حرارت بالقوہ) کا بھوتادی یا تامس اہنکار سے ظہور ہوتا ہے اس سے کثیف

روشنی و حرارت کی پیدایش ہوتی و قس علیٰ ہذا۔ مگر لوک اچاریہ کہتا ہے۔ کہ تن ماتراؤں اور بھوت کا ایک اور نظریہ بھی ہے۔ جو شاستروں سے تائید حاصل کرتا ہے اور اس لیے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ حسب ذیل ہے۔

شبد تن ماترا بھوتادی سے اور آکاش شبد تن ماترا سے پیدا ہوتے ہیں۔ پھر آکاش سپرش تن ماترا کو پیدا کرتا ہے اور اس سے ہوا کا ظہور ہوتا ہے۔ ہوا سے روپ تن ماترا کی پیدایش ہوتی ہے اور روپ تن ماترا سے اگنی نمودار ہوتی ہے۔ اگنی سے رس تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور رس تن ماترا سے پانی کی پیدایش ہوتی ہے۔ پانی سے گندھ تن ماترا نمودار ہوتی ہے اور گندھ تن ماترا سے مٹی ظہور میں آتی ہے[1]

درور نے اس مفروضے کی بنا پر اس نظریے کی تشریح کی ہے۔ کہ کوئی بیج صرف اس صورت میں شاخیں پیدا کر سکتا ہے جب کہ وہ چھلکوں سے ڈھکا ہوا ہو۔ اسی طرح تن ماتراؤں سے اسی حالت میں مزید پیدایش ہو سکتی ہے

---

[1] یہ نظریہ وشنو پران ا۔ ۲۔ ۶۶ میں پیش کیا گیا ہے۔ جہاں یہ بات صاف طور پر بیان ہوئی ہے کہ آکاش کا عنصر سپرش تن ماترا (لمس بالقوہ) کو پیدا کرتا ہے لیکن ورور لوکاچاریہ کی تصنیف تتوتریہ کی تشریح کرتا ہوا یہ بتلانا چاہتا ہے۔ کہ پراشر بھاشیہ کے مطابق تن ماترا سے تن ماترا کی پیدایش ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ بیان وشنو پران کی تعلیم کے عین برخلاف ہے کیونکہ وشنو پران کے مطابق تن ماتراؤں کی پیدایش بھوتادی سے ہوتی ہے۔ مزید براں وہ بتلاتا ہے۔ کہ مہابھارت (شانتی پرب۔ موکش دھرم باب ۳۰ میں ۱۶ وکار (تغیراتِ خالص) اور ۸ اسباب (پرکرتی) بتلائے گئے ہیں مگر سولہ وکار (گیارہ حواس اور شبد۔ روپ۔ رس۔ گندھ سپرش) کی گنتی کرتے وقت تن ماتراؤں اور عناصر خمسہ کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا اس لیے ان کے درمیان کوئی ذاتی فرق موجود نہیں ہے کثیف ظہورات لطیف ظہورات کی بدلی ہوئی صورتوں کے سوا کچھ نہیں ہیں اس تعبیر کے مطابق آٹھ پرکرتیوں سے مراد پرکرتی۔ مہت۔ اہنکار اور عناصر خمسہ بحالت کثیف ہیں۔ سولہ وکاروں میں پانچ تن ماترائیں شامل ہیں جو عناصر کی ابتدائی حالت کے تغیرات ہیں۔

جب کہ وہ بھوتادی کے غلافات کے اندر سے عمل پذیر ہوں۔
مذکورہ تعبیر کی رو سے ارتقا کا طریق عمل یہ ہے۔ شبدتن ماترا بھوتادی سے پیدا ہو کر اس کو ڈھک لیتی ہے اور اس ڈھکی ہوئی حالت میں آکاش پیدا کیا جاتا ہے۔ تب ایسی شبد ماترا سے سپرش تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے جو شبدتن ماترا کو ڈھک لیتی ہے۔ سپرش تن ماترا جو شبد تن ماترا سے ڈھکی ہوئی ہوتی ہے آکاش کی مدد سے وایو (ہوا) کو پیدا کرتی ہے۔ پھر اس سپرش تن ماترا سے روپ تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے روپ ماترا اپنی باری میں سپرش تن ماترا کو ڈھانکتی ہے اور پھر سپرش ماترا سے ڈھکی ہوئی روپ تن ماترا وایو کی امداد سے تیجس کو پیدا کرتی ہے۔ اس کے بعد روپ تن ماترا سے رس تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے جو رس تن ماترا کو ڈھک لیتی ہے اور روپ ماترا سے ڈھکی ہوئی رس تن ماترا تیجس کی امداد سے پانی کو پیدا کرتی ہے۔ تب رس تن ماترا سے گندھ تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور وہ رس تن ماترا کے غلاف میں رہ کر پانی کی مدد سے مٹی کو پیدا کرتی ہے [۱]

ور در بتلاتا ہے کہ تتونردپنا میں پیدائش حسب ذیل طریق سے بتلائی گئی ہے۔ بھوتادی سے شبد تن ماترا کا ظہور ہونے پر اس کی حالت کثیف کے طور پر آکاش نمودار ہوتا ہے۔ بھوتادی شبد تن ماترا اور آکاش دونوں کو ڈھانکتا ہے۔ تبدیل ہیئت کرنے والی شبد تن ماترا ہے۔ بھوتادی سے ڈھکے ہوئے آکاش کی مدد سے سپرش تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے۔ سپرش تن ماترا سے وایو کا ظہور ہوتا ہے۔ تب شبد تن ماترا سپرش تن ماترا اور وایو دونوں کو ڈھانکتی ہے اور سپرش تن ماترا سے شبد تن ماترا سے ڈھکی ہوئی وایو کی امداد سے روپ تن ماترا پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح روپ تن ماترا سے تیجس کی پیدائش ہوتی ہے وقس علیٰ ہذا۔ اس نظریے کے مطابق سپرش اور

[۱] ۔ تتوتریے کی ور در کی شرح صفحہ ۵۹۔

دیگر تن ماتراؤں کی پیدائش کے لیے عناصر سابقہ کی اعانت ضروری ہوا کرتی ہے۔
چونکہ وینکٹ ناتھ مانتا ہے۔ کہ آکاش کا عنصر کثیف مابعد کے عناصر کی پیدائش میں بطور معاون کام کرتا ہے۔ اس لیے وہ سانکھیہ کے اس خیال پر نکتہ چینی کرتا ہے۔ کہ عناصر کثیفہ تن ماتراؤں کی ترکیب سے ظہور میں آتے ہیں۔ نیز اہل سانکھیہ کا خیال ہے۔ کہ پرکرتی سے مختلف اقسام ہستی کا ظہور اس کی اندرونی غائیت کے باعث ہوا کرتا ہے اور اس میں کسی غیر یا جداگانہ فاعلیت کو دخل نہیں ہے۔ مگر وینکٹ رامانج کا سچا مقلد ہونے کی حیثیت میں اس کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے کہ صرف ایشور کے حرکی عمل کے ذریعے ہی پرکرتی ارتقا پذیر ہوتی ہے۔ خود بخود نہیں۔

(ج) جزو و کل کی نسبت سے نیائے کے سالماتی نظریے کی تردید

۲۶۲

نیائے کے اس مسئلے کی تردید کرتا ہوا کہ اجزا ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہو کر کل کو پیدا کرتے ہیں اور انجام کار بے اجزا سالمات مل کر ذرہ کو بناتے ہیں۔ وینکٹ مندرجۂ ذیل دلایل پیش کرتا ہے کہ جہاں تک اپنے اجزا (ذرات سے شروع کرکے) کے ارتباط کے ذریعے سالمات کے تلازم کا تعلق ہے۔ اس کو کوئی اعتراض نہیں ہے۔ اس کا اعتراض صرف اس بات پر ہے۔ کہ ذرات کی ترکیب سے کیمیائی ذرات بن جاتے ہیں۔ اگر سالمات اپنے اجزا کے ذریعے باہم ترکیب پاتے ہیں تو یہ خیال ہو سکتا ہے۔ کہ یہ اجزا بھی اپنے مزید اجزا رکھتے ہوں اور اس طرح لاانتہا استدلال دوری لازم آئے گا۔ اگر ان اجزا کو کل سے جدا خیال نہ کیا جائے۔ تب تو مختلف سالمات اسی سالماتی مکان کو پر کرنے والے ہوں گے۔ اور اس واسطے سالمات ترکیبی حجم میں وسیع تر اجتماع پیدا نہ کر سکیں گے۔ مزید براں یہ بات

خیال میں آ نہیں سکتی۔ کہ اجزا کے سوا سالمات بھی موجود ہوں اور اگر سالماتی اتصال وسیع تر اجسام کی پیدائش کی توجیہ نہیں کرسکتا تب اجتماع ذرات سے مختلف الحجم اشیا (مثلاً پہاڑی اور رائی کا بیج) کی پیدائش ناقابل توجیہ ہو گی۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اجزا سے مراد ذرے کی مختلف جانبین سے ہے۔ تب بھی یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ کہ ایک بے اجزا ذرہ مختلف پہلو نہیں رکھ سکتا۔

کہا جاتا ہے کہ علم اگرچہ ایک اور بے اجزا ہوتا ہے لیکن ایک سے زیادہ کی طرف اشارہ دیا کرتا ہے اور اس خصوص میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ اگر یہ تمام اشیا کی طرف ان کی کلیت میں اشارہ دیتا ہے۔ تب ترتیب دینے والی ہستیوں کی طرف جداگانہ اشارہ ممکن نہ ہوگا۔ اور اپنے جداگانہ حصوں کے ذریعے بھی اشیا کی طرف جداگانہ اشارہ نہیں دے سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ خود بے اجزا نہ رہے گا۔ اس تمثیل کی بنا پر اہل نیائے بھی کہتے ہیں۔ کہ کوئی بھی تصوری اس مشکل کا جو بھی حل پائے گا۔ وہ نظریۂ سالمات پر بھی عاید ہو گا۔ اس بارے میں تصوری کا صریحی جواب یہ ہے۔ کہ شعور کی حالت میں تجربہ ثابت کرتا ہے کہ اگرچہ وہ ایک اور بے اجزا ہے۔ وہ کثیر کی طرف اشارہ دیتا ہے مگر اہل نیائے اپنے حق میں کوئی بہتری ظاہر نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اہل نیائے تو یہ بات مانتے ہی نہیں کہ اپنے اجزا کی وساطت کے بغیر سالمات ترکیب پا سکتے ہیں۔ اہل بدھ کے مسئلہ اجتماع کے متعلق یہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کہ ان کے ہاں اجتماع اتصال سے پیدا نہیں ہوتا۔ اہل نیائے محدود اشیا کے ساتھ ساری کل ہستیوں کے تلازم کے متعلق بھی اعتراض کر سکتے ہیں۔ اس قسم کا تلازم ماننا پڑتا ہے۔ ورنہ آتما یا آکاش اور دوسری اشیا کے تلازم کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کہ تمام سرایت کن اشیا اجزا رکھتی ہیں۔ اس طرح انجام کار ماننا پڑتا ہے۔ کہ بے اجزا ساری کل حقایق محدود اشیا کے ساتھ اتصال رکھتی ہیں اور اگر ان کے طرز عمل کو مان لیا جائے۔ تب اس کے ذریعے بے اجزا ذرات کے اتصال کی توجیہ بھی ممکن ہوگی۔ وینکٹ اس کا جواب یہ دیتا ہے۔ کہ ساری کل حقایق اور محدود اشیا کے اتصال کی مثال ہمارے سامنے پیش کی جا سکتی تھی۔ اگر ہم اس خیال کی تردید کی کوشش کرتے کہ سالمات کوئی صفات مخصوصہ

نہیں رکھتے۔ لیکن ہمارا اصلی مقصد تو اہل نیائے کے اس تناقض کو دکھلانا ہے جو وہ اس نظریے کے بیان سے ظاہر کرتے ہیں۔ کہ تمام کلیات کے اتصالات فرضی بے اجزا ذرات کے اتصال کے ساتھ بذریعۂ اجزا ہوا کرتے ہیں۔ دراصل غلطی کا باعث ذرات کو بے اجزا فرض کرنا ہے۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ اجزائے صغیرہ کی تقسیم بالآخر ہمیں بے اجزا ذرات کی طرف لے جاتی ہے۔ تو اس کا صریحی جواب یہ ہے۔ کہ ہم اجزا کی تقسیم کی راہ سے بے اجزا کی طرف نہیں جا سکتے۔ اس سے بہتر تو یہ ہوگا۔ کہ صغیر ترین اجزائے مرئی ترسرینو کو مان لیا جائے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ اگر ترسرینو ذرہ ہے۔ تو یہ ضرور ناقابل دید ہوگا۔ تو اس کا صریحی جواب یہ ہے۔ کہ ذراتی فطرت اور غیر مرئی ہونے میں کوئی ایسا لزوم نظر نہیں پایا جاتا۔ اس لیے بہتر راستہ یہی ہے۔ کہ ترسرینو کو ہی انتہائی مادی ذرہ مان لیا جائے اور اس لیے دوی انک کو ماننے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اس کے بعد وینکٹ اہل نیائے کے اس مسئلے پر اعتراض کرتا ہے۔ کہ اجزا (ادیو) سے کل (ادیوی) بن جاتے ہیں۔ اس کی رائے میں اگر یہ بات مان لی جائے۔ تب کسی شے کا وزن اس کے ذرات کے وزن کا باعث ہوگا۔ لیکن اہل نیائے کہتے ہیں۔ کہ ذرات کوئی وزن نہیں رکھتے۔ اس لیے صحیح خیال یہ ہے۔ کہ معلول یا نام نہاد کل اجزا کی صرف ایک تبدیل شدہ صورت ہوتی ہے۔ اس نظریے کے مطابق علتی عمل کے معنی یہ ہیں کہ وہ معلول یا کل میں کوئی جدید شے پیدا کرنے کی بجائے صرف علت کی حالت میں تبدیلی پیدا کر دیتا ہے۔ اہل نیائے کے خیال کے مطابق وہ کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتا۔ اور جب ہم اجزا سے کلیات کی پیدائش پر غور کرتے ہیں مثلاً جب تاگے کو کپڑے (کل) کی پیدائش کی علت قرار دیا جاتا ہے۔ تب اس عمل پیدائش میں دیکھا جاتا ہے۔ کہ ایک تاگے کے بعد دوسرے تاگے کی بتدریج اضافے کے ذریعے ہم مختلف زوائد کو پاتے ہیں۔ ایسے ہر ایک اضافے میں جداگانہ کل ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ اس عمل کو کسی جگہ بآسانی روکا جاسکتا ہے۔ اور اس نظریے میں ہم کل کے ساتھ جزو کے ازدیاد کے ذریعے ایک

۲۶۴

دوسرے کل کی پیدائش دیکھتے ہیں۔ یہ بات صاف طور پر اس خیال کے برخلاف ہے۔ جو اس بات کی کبھی تائید نہیں کرتا۔ کہ کل کے ساتھ اجزا مل کر دیگر کلیات کو پیدا کرتے ہیں۔ اہل نیائے کہتے ہیں کہ اگر کل کو اجزا سے ایک جداگانہ ہستی نہ مانا جائے اور اگر کل کو صرف مجموعۂ اجزا خیال کیا جائے۔ تب اجزا کے غیر مرئی ہونے سے کل بھی غیر مرئی ہوگا۔ اور جب ہم کثیر کلیات کی پیدائش نہ مانیں گے۔ تب یہ فرضی توجیہ بھی کہ ذرات میں کثرت کا دھوکا پایا جاتا ہے۔ ناقابل قبول ہوگی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے۔ کہ کثافت یا کثرت سے مراد کیا ہے۔ اگر اس کے معنی ایک نئی ضخامت ہوں۔ تو یہ رامانج کے اس خیال کی رو سے بالکل قابل قبول ہے جو جداگانہ کلیات کی پیدائش سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ جس طرح ذراتی نظریے کے حامی ذرات سے نئے کلیات کی پیدائش کا خیال کر سکتے ہیں۔ اس طرح مقلدین رامانج بھی نئے پریمانوں (جسامتوں) کی پیدائش سوچ سکتے ہیں۔ اور اگر اہل نیائے ذراتی اجزا سے نئی مقدار کی پیدائش کا انکار کریں۔ تب ان سے یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ جداگانہ ہستیوں کے مجموعے میں تصور کثرت کی توجیہ کیونکر کریں گے۔ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کو بذات خود ایک خیال کیا جا سکتا ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ تعداد کا تصور بطور کثرت کے اس ذہنی اہتزاز سے نمودار ہوتا ہے۔ جس میں اختلاف شامل ہوتا ہے۔ تب یہ دلیل بھی دی جا سکتی ہے کہ اس قسم کے اہتزاز کی عدم موجودگی میں ہم اس علاحدگی کا ملاحظہ نہیں کر سکتے۔ جو کثیف مقدار کا تصور پیدا کر سکتی ہے۔ مزید براں ایسا کہنا کوئی بے محل بات نہیں ہے کہ اگر افراد غیر مرئی ہوں۔ تو ان کا اجتماع مرئی ہوگا۔ اور اگر کثافت انفرادی اجزا کی نسبت زیادہ تر مکانی اکائیوں کا تصرف ہو۔ تب بھی یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ اجزائے صغیر کے مجموعے میں انھیں مختلف اکائیوں پر تصرف کرتے دیکھا جاتا ہے اور اگر یہ کہیں کہ چونکہ جداگانہ کلیات کو نہیں مانا جاتا۔ کثیف جسامت نہیں دیکھی جا سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کثافت کا ادراک اور کل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ یہاں تک کہ دوئی (انک) پیدا ہونے سے پہلے یہ بات ماننی پڑے گی۔ کہ ذرات ترکیبی اپنی اتصالی صورت میں